
DOCUMENTO

Se hace accesible de nuevo un texto de Fernando Inciarte, “Contingencia y libre voluntad: observaciones sobre el concepto de la dignidad humana”, que se publicó por vez primera en *Dimensiones de la voluntad* (Editorial Dossat, Madrid, 1988) 11-35. Procede de un original en alemán inédito hasta el día de hoy que se conserva en el Legado Inciarte (Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra). Desde hace tiempo, ya no está disponible la publicación en que apareció originalmente el texto. Para la presente publicación se ha hecho una revisión de la traducción a partir original alemán. La editora agradece a la Dra. Lourdes Flamarique su ayuda en la revisión de la traducción. También se han completado o actualizado las referencias dadas por el autor y se han añadido algunas notas del editor. Se agradece a D^a Gloria Balderas la colaboración prestada en estas tareas. El resumen y las palabras clave han sido preparados por la editora del volumen.

C. G. A.

Contingencia y libre voluntad: observaciones sobre el concepto de la dignidad humana

Contingency and free will: Observations on the concept of human dignity

FERNANDO INCIARTE †

Universidad de Münster

Abstract: The first aim of the paper is to define the concept of “contingent freedom” as the very notion of human freedom and the basis of human dignity. To do so, firstly, the voluntarist notion of freedom (*libertas indifferentiae*) and the intellectualist vision of freedom (*voluntas ut natura*) are analyzed. Secondly, the conditions of possibility of sin and conversion are studied in the perspective of the threefold conception of freedom aforementioned. As a result, contingency in freedom means that the will creates the alternative course of action because it has the ability of deciding in favor and/or against a same action; and therefore it has the ability to act otherwise with respect to itself. In the final sections of the article, this conclusion is applied to a particular case, namely: whether it is possible or not for a person to decide to believe something or in something.

Keywords: Freedom, contingency, determinism, will, human dignity.

Resumen: La tesis que se defiende en este artículo es que a la dignidad humana le pertenece una libertad contingente. En primer lugar se acota la noción de libertad contingente frente a la noción voluntarista de *libertas indifferentiae* y a la noción intelectualista de *voluntas ut natura*. En segundo lugar se analizan las condiciones de posibilidad del pecado y de la mejora moral, y las paradojas que resultan cuando estos fenómenos se intentan explicar desde la libertad de indiferencia o desde la visión intelectualista. La libertad contingente comparece entonces como la voluntad que introduce la contingencia en el obrar porque puede decidirse en pro y/o en contra de una y la misma cosa; puede relacionarse respecto al propio comportamiento. Para terminar, desde lo que se ha explicado se analiza un caso particular, a saber, si es posible decidirse a creer algo o creer en algo.

Palabras clave: Libertad, contingencia, determinismo, voluntad, dignidad humana.

Libera voluntas facit nos nostros

Bernard de Clairvaux

1

Contingencia” es un contra-concepto y, según a qué otros conceptos se le contraponga, surgen también otros, en ocasiones, incluso falsos conceptos de contingencia. El caso más destacado es, por cierto, el concepto de Dios. Al menos en el ámbito cristiano parece un hecho aceptado que “Dios” y “contingencia” son inconciliables. Contra esto apenas se puede decir algo. Pero de ahí se pasa fácilmente a concebir la relación entre ambos como contradictoria: si algo es contingente, entonces no es Dios, y si no es Dios, entonces es contingente. “Algo” estaría aquí por la creación de Dios. Que, bajo la suposición de un Dios creador, su creación sea contingente, esto también se da por resuelto. Pero no lo está. Puede que esto fuese así en el mundo concebido a la manera voluntarista de la escolástica tardía nominalista, incluso ya en Duns Escoto, pero no en Tomás de Aquino, por ejemplo. Para este hay seres creados y, sin embargo, necesarios, a saber los espíritus puros, los ángeles. Y lo que para él era cierto respecto a los espíritus puros, era cierto para su fiador, Aristóteles, al menos respecto a una parte considerable, incluso la más importante del universo, la parte supralunar, y seguramente también para los aspectos más importantes de la parte menos considerable, la sublunar. También estas partes se caracterizan por no poder ser diferentes, por no ser contingentes. Sea cristiano o no cristiano: el preciso concepto antitético al de la contingencia no lo da necesariamente Dios, sino sólo la *necesidad*, que puede abarcar el universo y amplias partes de la creación. Esto significa, en primer lugar, una devaluación de la contingencia frente a representaciones más corrientes; una devaluación tanto cuantitativa como cualitativa. Cuantitativa en cuanto aparece como contingente sólo una parte del universo y cualitativa en cuanto aparece su parte inferior. Claro, esto sólo es válido para la imagen pagana del mundo. Porque Aristóteles puede haber compartido con la mayoría de los griegos de su tiempo la convicción de que el hombre no es lo más elevado en el mundo visible, pero no hubiera podido compartirla con los cristianos.

La devaluación cualitativa de la contingencia se extiende en la Antigüedad —al menos en Platón y Aristóteles— hasta el ámbito de la voluntad y de la libertad, es decir, más exactamente, lo que nosotros llamamos voluntad y libertad. El ámbito donde actúa el hombre, está caracterizado en ambos por la contingencia. Se trata del ámbito del *endechomenon*, del poder ser así y de otro modo. La misma ‘voluntad’, por el contrario, si es verdaderamente libre, comporta precisamente en ese ámbito, también según ambos pensadores, orden dentro de lo posible y, por tanto, también necesidad. En otros términos: la misma voluntad no es aquí contingente. Otro contra-concepto de “contingencia” es “determinación”. Por ahora podemos prescindir de aclarar si la “libre” voluntad, tanto para Platón como para Aristóteles, está determinada; si ambos, dicho de otro modo, defendían un determinismo suave. Con toda seguridad esto no es válido para sus sucesores cristianos. En el rechazo incluso del determinismo blando y, por consiguiente, en la aceptación de una parte de contingencia en la llamada libre voluntad están de acuerdo Tomás de Aquino y Duns Escoto, por no mencionar a los nominalistas tardíos. Aquí la devaluación de la contingencia encuentra un límite. Parece —a diferencia de en la Antigüedad— hasta ser algo positivo. Vamos a preguntarnos qué entraña esta positividad. Veremos que está estrechamente relacionada con el origen de lo que se llama derechos humanos. El mejor camino para mostrar esto, será proseguir la comparación planteada entre el concepto antiguo y el cristiano de libertad y voluntad. El resultado mostrará hasta qué punto no nos es posible retroceder a una concepción precristiana; lo cual no quiere decir que esto valga también para una época postcristiana.

2

La tesis es, pues, la siguiente: a la dignidad humana le pertenece un fragmento (un mínimo) de contingencia dentro de la misma voluntad. En qué consiste este fragmento lo expresó Tomás de Aquino de la manera siguiente: donde la voluntad no es motivada de manera natural, se vuelve más contingente, y no motivada de modo necesario (*motus eius —sc. voluntatis— contingens et non*

necessarius (est), nisi in his ad quae naturaliter movetur. S. Th. I-II, q. 10, a. 4).

Se podría pensar que esto es evidente. Donde no hay contingencia, no existe libertad y, por tanto, tampoco dignidad. Véase Skinner: su determinismo sólo puede llevar a un concepto del hombre “más allá de la libertad y de la dignidad”. Sin embargo aquí hay un cortocircuito parecido al anterior: al igual que no es preciso hacer extensivo el concepto de contingencia a todo lo que puede ser creado por Dios, tampoco a todo lo que es libre. Según el Aquinate, los espíritus puros no son, como ya se dijo, contingentes; como seres puramente racionales son necesarios y, con todo, libres. Esto, según él, se puede decir también de Dios. Ciertamente, no hace falta seguir a Tomás. Pero su ejemplo muestra, de manera parecida a como hacíamos antes con los conceptos de contingencia y creaturalidad, que no está admitido, ni se da por hecho que libertad y contingencia se correspondan perfectamente. En todo caso, contingencia excluye necesidad; pero la necesidad y la libertad no tienen por qué excluirse ineludiblemente. Si así resulta una convergencia entre el determinismo suave y posiciones más tradicionales en sentido cristiano, también puede quedar sin aclarar aquí. Volveremos sobre ello. Ahora es más importante que tratemos otra consecuencia, que sobreviene inmediatamente respecto al problema de la dignidad humana. Esta no tiene que descansar necesariamente sobre la libertad del hombre. Si otros seres dotados de razón y, por lo tanto, libres, por ejemplo, Dios o los ángeles, tienen dignidad o no: en todo caso, no tendrán dignidad humana. Con eso llegamos otra vez a nuestra tesis inicial: a la dignidad humana le pertenece una parte de contingencia. También se podría decir ahora: no cualquier libertad sino una libertad contingente. Libertad contingente quiere decir, en todo caso, una libertad que es diferente a la que pueden tener probablemente seres necesarios, tales como espíritus puros o seres racionales puros. Este concepto no excluye la necesidad, pero sí — lo que dejamos de lado de momento — el determinismo. Libertad contingente sería la libertad de una voluntad, que no sólo actúa en un ámbito contingente en el que introduce el orden y la necesidad, sino una libre voluntad a la que pertenece intrínsecamente la contingencia. Esto precisa una explicación.

Lo que significa libertad contingente de una voluntad también contingente, nos lo podemos explicar contrastándolo con la concepción opuesta de la libertad y de la voluntad. Esta concepción ya estaba implícita en el texto antes citado de Santo Tomás: cuando la voluntad está motivada naturalmente, entonces, a pesar de ser libre, está determinada hacia algo: *determinatum ad unum*. Según esto, una voluntad contingente es la misma voluntad después de haberle restado su motivación, en cuanto esta es coactiva y, por lo tanto, es una voluntad motivada contingentemente. Lo que hay que restar es aquella voluntad, llamada en la tradición escolástica '*voluntas ut natura*', según la cual [la voluntad] no puede menos que aspirar a lo bueno; más exactamente a lo bueno para el hombre, la felicidad. Sin que entonces se la haya llamado así expresamente, esta *voluntas ut natura* es el único tipo de voluntad que conoció la filosofía clásica griega, si conoció alguno. Pero es también aquel tipo de voluntad que se fue abandonado por el voluntarismo del escolasticismo tardío, opuesto a la concepción platónica, para quedarse con una voluntad no tanto contingente sino más bien arbitraria o casual: la '*libertas indifferentiae*', cuyo portador —la voluntad— ya no se inclina más bien hacia un lado de una alternativa que hacia el otro, particularmente ya no hacia un lado de la alternativa básica entre el bien y el mal que hacia el otro. La *libertas indifferentiae* no es ya tampoco —igual que la libertad como tal— aquella forma contingente de libertad que es indispensable para el concepto de la dignidad humana. Como mucho, es una condición necesaria, pero no suficiente, para este concepto. Sin embargo, para acotar aquella libertad contingente, tenemos que caracterizar más estrechamente aquellos dos conceptos extremos de la voluntad citados antes, entre los que se sitúa: el concepto voluntarista y el —llamémoslo así— intelectualista.

Según este último, la voluntad no posee ninguna independencia frente a la razón. Voluntad (βούλησις) es, a lo sumo, como en Aristóteles, la misma capacidad de aspirar (ὀρεξις) en cuanto se

subordina a la razón. Aquí se excluye *per definitionem* algo así como una voluntad que se oponga a la razón, es decir, algo así como una voluntad mala o incluso maliciosa. Ahora bien, la razón a la que se subordina siempre la voluntad, se puede entender de dos modos: primero como la misma capacidad de conocer y segundo como el uso diferenciado que se hace de ella. En el primer sentido la razón es infalible según esta concepción intelectualista, y —con ella—, la voluntad, que se le somete siempre, como hemos visto; en el segundo sentido, se pueden hacer dos usos de la razón: uno bueno, conforme con esta razón, y otro malo, contrario a ella. En el primer caso la infalibilidad de la razón (y de la voluntad) como antes está garantizada; más aún, eso es lo que lleva a término. Sólo en el segundo caso la razón —si bien sólo *per accidens*— puede equivocarse y, con ella, la voluntad que le sigue siempre.

Una voluntad que yerra es una voluntad que no sabe lo que hace, por lo tanto, no sabe lo que quiere. Una voluntad semejante se corresponde con la concepción clásica de la *voluntas ut natura*. Según esta concepción, lo mismo que hay un uso irracional de la razón, hay también un uso involuntario de la voluntad. En esta simetría se manifiesta el carácter intelectualista o, al menos, no voluntarista, de la voluntad necesaria. La misma simetría es una consecuencia de la dependencia de la voluntad. La contingencia —si queremos llamar así a la posibilidad de errar— se encuentra aquí en el lado de la razón; es decir, más exactamente, en su uso. La misma voluntad sigue en su mal uso necesariamente al mal uso, es decir, a la equivocación de la razón. Su propia equivocación depende de esta. No cabe aquí una voluntad mala o incluso maliciosa. Nos encontramos en las antípodas del voluntarismo. El corte intelectualista de esta concepción de la voluntad se muestra en la necesidad de utilizar, para expresar la equivocación de la voluntad, giros ya empleados por nosotros tales como “la voluntad no *sabe* lo que quiere”, o parecidos. La voluntad no se equivoca (subjektivamente a sí misma) tanto, sino que se extravía por culpa de la razón. No está de acuerdo consigo misma. Pero, esto no está en su mano. Si estuviera en su mano, entonces sí que naturalmente estaría de acuerdo consigo misma, desearía lo que realmente quiere por naturaleza. Esta es la desunión que, según Platón, reina tanto dentro del hombre injusto, como de la polis injusta.

Considerando pues, primero, que —si se equivoca la voluntad—, siguiendo todavía esta primera concepción intelectualista, lo hace por un uso contrario a sí misma; es decir, por un uso de sí misma que va en contra de su naturaleza, pero que, por otro lado, no se equivoca tanto por sí misma, sino que más bien es desviada por la razón, de modo que no sabe lo que hace y, por lo tanto, no puede querer lo que quiere; y considerando, segundo, que el error en el que se encuentra la razón en este caso, no es en absoluto un error culpable y, bajo ciertas circunstancias, incluso puede ser insuperable; es decir, que según las premisas intelectualistas de esta concepción, tampoco puede tener la culpa la propia voluntad, pues ello supondría de nuevo la dependencia de la razón con respecto a la voluntad; considerando, pues, todo esto, parece imponerse la [siguiente] conclusión: que el hombre esté hecho efectivamente así, es un signo; en esta concepción de la voluntad reside ya la dignidad del hombre. Porque primero, en el caso ideal, es decir, si el hombre supiera lo que tiene que querer y lo que, en el fondo, ya quiere desde siempre, la voluntad no erraría. Y esto quiere decir, a su vez [que] no sólo reconocería lo que tiene que hacer, sino que, suponiendo que no interviniesen impedimentos exteriores, por ejemplo, físicos, lo haría sin resistirse. Y segundo, fuera del caso ideal, el hombre, si se equivocara de hecho bajo circunstancias normales, no lo haría en ningún caso libremente. En resumen, [quiere decir que] el hombre sería bueno por naturaleza. Y ¿dónde puede radicar de otra manera o mejor la dignidad del hombre que en su naturaleza buena? Pero, por muy atractiva que sea y haya sido siempre de nuevo en el curso de los tiempos, esta concepción no se puede sostener. Esto se hace comprensible precisamente en el ejemplo de la filosofía platónica (Sección 6), que coincide fundamentalmente con la concepción antes descrita. Pero primero (Sección 5) tenemos que echar un vistazo a la posición contraria.

5

Según esta posición, no hay voluntad necesaria, al menos en el hombre, sino sólo una contingente que, sin la orientación hacia aquella —la necesidad— merecería ser llamada más bien voluntad casual o indiferente, y no contingente. Le corresponde la *libertas*

indifferentiae, especialmente entre el bien y el mal. A diferencia de la voluntad necesaria, la casual es de tal forma que no se puede hacer de ella *ningún* uso involuntario. Aquí la voluntad está siempre de acuerdo consigo misma, pero sólo porque por naturaleza no tiene orientación específica. Su naturaleza consiste más bien en no tener orientación. Es lo que decide en cada caso. En esa medida existe, contrariamente a la otra concepción, una asimetría entre la voluntad y la razón. Mientras que ésta sólo puede errar *per accidens*, es decir, por uso irracional, la voluntad, comprendida como casual, puede equivocarse *per se*. Esto es lo mismo que decir que de una voluntad semejante no se puede hacer un uso involuntario. Más aún, la voluntad sólo puede, en este caso, errar haciendo un uso adecuado de sí misma. Su error no consiste, en otras palabras, *sólo* en una desviación pasiva u objetiva; sino que, más bien, la voluntad se constituye esencialmente por la posibilidad de equivocarse. Lo que significa que su equivocación es un equivocarse (subjeto y activo), su decisión un decidirse. Aquí nadie ni nada le quita a uno la decisión, aquí decide uno mismo. A la vez, nos encontramos ante la diferencia entre la decisión teórica y práctica. La decisión teórica es un decidir *sobre*, la práctica un decidirse *por*. Esto va acompañado de una identificación con aquello por lo que se decide, con lo cual está dicho que en la decisión práctica uno se decide siempre al tiempo por uno mismo. La decisión práctica no se nos impone desde fuera, pero tampoco deja de afectarnos. Con cada decisión práctica cambiamos; en un caso relevante, nos hacemos mejores o peores. Esto depende, naturalmente, de nuestra identificación con el ‘para qué’ de la decisión práctica. No hay que imaginarse, sin embargo, esta identificación como si las alternativas estuviesen delante de nuestros ojos y como si no tuviésemos que hacer otra cosa que coger una, escogiéndola entre la totalidad de alternativas. Las alternativas no están disponibles antes de la decisión; en cualquier caso, no están listas para el uso. Más bien son creadas en un sentido relevante por la misma decisión. “En un sentido relevante” quiere decir aquí: si se trata de una decisión ética, de una decisión entre el bien y el mal¹.

1. Con esto trascendemos el ámbito de la voluntad casual y anticipamos brevemente la voluntad contingente.

Una decisión entre el bien y el mal no ocurre nunca de tal modo que las dos alternativas estén dadas. Como dijo Kierkegaard: sólo por el pecado entró el pecado en el mundo. Y lo mismo es válido para el bien, para el bien moral. En este sentido tienen razón los que dicen que cualquier manera de comportarse, se trate de homicidio, suicidio, matricidio, etc., es moralmente indiferente, ni buena ni mala, y que las actuaciones correspondientes son actos puramente físicos. Pero no tienen razón en concluir que, por principio, se pueden realizar todo tipo de actos sin culpa, y que lo que importa es la actitud interior o la situación dada, las circunstancias especiales o las consecuencias de las que hay que responsabilizarse, o todos estos factores a la vez. En resumen: que no hay normas incondicionadas y, menos todavía, algunas prohibiciones absolutas.

El hecho de que ni mandamientos y, con mayor razón, ni prohibiciones, precedan a la acción, no significa que no los haya, que en ciertos casos incluso como absolutos, es decir, siempre válidos y, por lo tanto, vigentes desde siempre; por ejemplo, la prohibición de matar a sabiendas a personas inocentes. Esto significa más bien, especialmente para las prohibiciones, que sólo por la decisión, en este caso en contra, aquéllas se constituyen como tales. Para alguien que está dispuesto a vivir según este mandamiento, no hay, en la medida en que está dispuesto, ninguna prohibición. Sólo en la medida, e irrevocablemente, en el momento en el que uno se decide en contra, la prohibición está allí como un impedimento que hay que superar o que ya está superado y además como un impedimento que ya existe anteriormente. En la misma medida, o sea en el mismo instante, acontece la identificación mencionada y se constituye en un movimiento contrario doble: en la medida en que el agente (en realidad, ya el que decide) se distancia de la prohibición con la que estuvo identificado hasta entonces, la crea como tal y se identifica con su quebrantamiento. Naturalmente esto no puede suceder sin que simultáneamente —y en esto radica la oposición— sobrevenga una autoalienación: la prohibición fue hasta el momento una parte del agente, o incluso directamente él mismo y, por lo tanto, no estaba aún como tal. El cambio que se opera por cada decisión que se toma en calidad de un sí mismo, en el caso de la decisión mala —del quebrantamiento de una prohibición—, significa consecuentemente

una disminución, la identificación con ella una atrofia. Por ende, el que obra mal se decide en todo caso en contra de sí mismo. En esto Platón tenía razón. Y se muestra lo indispensable de una *voluntas ut natura*. Sin embargo, estamos todavía con la concepción opuesta, con la voluntad casual y no con la contingente, que debe estar situada en medio, entre el intelectualismo platónico y el voluntarismo de una pura *libertas indifferentiae*.

Que, en el caso de la identificación descrita como última, tenga lugar una autodisminución, no significa que cada identificación consigo sea mala; al contrario: cada decisión práctica —decíamos— es, lo mismo si es buena que si es mala, un decidirse por sí mismo. Sólo que en el caso de la decisión positiva no ocurre ninguna disociación de una parte de uno mismo. Por lo tanto, cada decisión en la que no se da una alienación entre uno mismo y la norma, se puede considerar más bien como un crecimiento; en cualquier caso, no como una disminución o una atrofia.

Lo que se acaba de decir, se expresa de manera ejemplar en la historia del pecado original. Uno de los detalles más singulares de esta historia es —y es digno de advertir que Kierkegaard lo mencionó— que describe la caída bajo condiciones que sólo podrían acontecer por esta misma caída. Esto apunta a dos cosas: 1) al árbol de la ciencia del bien y del mal y 2) a la prohibición de comer de él. Sin conocimiento no hay prohibición, pero sólo la ruptura con la prohibición podía generar el conocimiento. Esto no es una contradicción mayor que la que reside en el mismo pecado. Desde siempre se ha hablado de una paradoja socrática: que sólo el que no sabe lo que hace puede obrar mal. Paradoja porque aquí se contradice el sentir inmediato. Pero, este mismo sentir inmediato —aún sólo viéndolo por segunda vez— no es menos paradójico, puesto que incluye la fe en la posibilidad de una decisión en contra del bien y, con ella, contra uno mismo. Que se escoja lo peor para sí, si es que no se puede evitar en ningún caso la decisión, esto también es paradójico. Visto más de cerca, esto es lo verdaderamente paradójico. Sócrates quería librar al mundo de esta paradoja. Desde su punto de vista intelectualista, por lo demás, tenía razón. Sin embargo, falta saber si, desde este punto de vista, es concebible algo así como los derechos humanos.

La respuesta a esta pregunta sólo puede ser negativa. También en la teoría intelectualista, para la que la voluntad sigue siempre a la razón, hay algo así como una autodecisión, pero sólo en casos de una moralidad perfecta o —lo que aquí es lo mismo— en casos de una racionalidad perfecta y consecuente. Aquí —como en la decisión teórica— impera la ley del todo o nada. Mientras esta voluntad no arroje completamente luz sobre sí misma, no sabe lo que quiere y, por consiguiente, no puede decidir. Los actos del ser humano que posee una voluntad semejante no se generan por ella, no por su voluntad, ni tampoco por su razón que, según esta teoría, no se distingue de la voluntad. Se constituyen más bien por su propia ignorancia y falta de instrucción y las de su razón y su voluntad. Sólo cuando tiene claros sus objetivos, y esto significa sobre todo su objetivo último, está de acuerdo consigo mismo y es, por tanto, irreprochable. Mientras no los tenga, tampoco es reprochable. Puede ser despreciado por su autoalienación, pero no se le puede reprender, puesto que no es todavía plenamente humano. Sólo se encuentra en camino hacia serlo. Esto es totalmente diferente en la teoría voluntarista, que considera que el hombre decide siempre él mismo por su voluntad fáctica y casual, lo mismo si se decide por el bien o por el mal² está siempre en concordancia consigo mismo. Por este motivo, es siempre sujeto de moralidad y, como se ha dicho, en los casos relevantes, también siempre objeto de alabanza y censura, de aprobación o reprobación, de recompensa y castigo en un sentido moral.

Por el contrario, el que todavía no es él mismo, no puede ser reconocido plenamente como ser humano. Un hombre así, en vez de ser objeto de alabanza y reprobación, lo que sería únicamente la reacción ajena, apropiada para una mejora autoinfligida o un empeoramiento en el sentido ya descrito, es objeto sólo de una mejora causada por otro. Lo aquí que estaría en cuestión no es

2. Esta expresión se encuentra en W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982) 265, quien entiende por eso lo mismo que nosotros por una voluntad en la que no puede existir un uso contrario a la voluntad.

el castigo en sentido estricto, que presupone culpa propia, sino la mejora impuesta para llegar a la plenitud del ser humano. Una vez alcanzada esa plenitud, ya no entraría en consideración una deserción de la norma. El saber infalible postulado por Platón — por supuesto, tan solo postulado— es de este tipo.

Precisamente la teoría platónica del castigo, tal como se desarrolla sobre todo en el libro IX de las *Leyes*, es muy instructiva en este contexto. De las tres teorías del castigo todavía discutidas hoy en día, la suya es, con razón, la que más se acerca a la teoría de la *resocialización*. Independientemente de si, de hecho, se puede tachar a la teoría de la *resocialización* como una gran desverguenza, sin duda es inconciliable con la responsabilidad *moral* del delincuente³. Puesto que la responsabilidad no recae en éste, sino en la sociedad. Según esta teoría, si hay los así llamados delincuentes, es sólo porque el sistema social no ha tomado suficientes precauciones. Con mayor razón no se puede atribuir una responsabilidad moral al sistema. Y puesto que el individuo aparece únicamente como una parte del sistema, tampoco se le puede atribuir a él. La incapacitación del individuo está ligada al hecho de que éste, cuando obra mal no sabe realmente lo que hace, esto es, lo que quiere; lo que hace en realidad, es decir que no sabe lo que quiere. Sólo por esto se obra así. En consecuencia, el que obra injustamente, según Platón, sabe muy bien que perjudica, lo que no sabe es que ha obrado mal. Sólo esto explica la acción. Sólo cabe considerar como su causa la ignorancia sobre la mala acción, no la ignorancia de que otros sean perjudicados. Pues, sobre esto último, el agente tiene plena claridad. Esto significa: lo que, al actuar, no sabía el que actúa mal es que, obrando injustamente, es decir, perjudicando a otros, se ha perjudicado a *sí* mismo más que a nadie. En esto se muestra que no es responsable moralmente. No ha actuado de manera moralmente responsable, porque no actuó *él* mismo. Y no actuó él mismo, porque no sabía cómo le afectaba su obrar, porque no sabía sobre *sí mismo*.

3. Así la profesora ANSCOMBE, *Ursprung und Grenzen der staatlichen Autorität*, en G. E. M. ANSCOMBE, P. BERGLAR, C. CLARK (eds.), *Globale Gesellschaft und Zivilisation: Colloquium. Köln 1975 (Vorträge u. Aussprachen d. Colloquiums Globale Gesellschaft u. Zivilisation) Lindenthal-Inst.* (Adamas-Verlag, Köln, 1975) 48.

El delincuente de los *nomoi* que, por cierto, no merece ninguna censura, pero que necesita mejorar a través de la instrucción, no se distingue en nada del hombre trasimaquérico tal como fue descrito por Glaucón con la ayuda, entre otras, de la parábola de Gyges: nadie evita la injusticia, sino sólo sus consecuencias. Sin un orden coercitivo, que no se introduce por el conocimiento del bien y del mal, sino sólo por entender su necesidad, y esto quiere decir aquí, por la ponderación de las consecuencias peores de la libertad frente a las menores de la falta de libertad, el tipo del delincuente no representaría siquiera la excepción, sino la regla. En una sociedad semejante, en la que falta el conocimiento del bien, nadie es libre y cada uno es un delincuente potencial, que será un delincuente efectivo en el momento en el que se suprimen las inhibiciones producidas por el orden coercitivo. En una sociedad semejante, Trasímaco tiene razón frente a Sócrates. Pero, ¿reinaría la libertad en un orden ideal guiado por el conocimiento del bien? Es un hecho que, según esta teoría opuesta a la voluntarista, el hombre imperfecto no es responsable de sí mismo. ¿Lo es perfecto el que conoce el bien y al mismo tiempo su propia ventaja y, por lo tanto, no puede menos que actuar de acuerdo con este conocimiento?

7

Un hombre perfecto ya no sería objeto de terapia. Pero, precisamente por eso, no se puede hablar de una autodeterminación por su parte. Puesto que sabe lo que quiere, lo hace y no puede menos que hacerlo. Por eso tampoco se puede decir que no sea libre. En el caso de una ejecución sin trabas, junto al conocimiento, se dan en él las dos condiciones necesarias para la espontaneidad de la libertad. Esta *libertas spontaneitatis* es lo que Aristóteles llamó *ekousion* y atribuyó también a los niños y a los animales. Lo que falta es precisamente la libertad de decisión (*liberum arbitrium*) y más todavía la *libertas indifferentiae* que, junto a la posibilidad de actuar de otra manera, incluye también la posibilidad de decidirse por el mal. Se plantea la cuestión de si esta posibilidad de hacer el mal pertenece a la esencia de la libertad finita, especialmente de la humana, y, por ello, a la dignidad del hombre. En efecto, incluso a

la libertad divina le pertenece el *liberum arbitrium*, en el sentido de una libertad de decisión como la elección entre varias alternativas, y no la *libertas indifferentiae* en el sentido de la posibilidad del bien y del mal. Tomás de Aquino, por ejemplo, niega este tipo de libertad (de decisión) a los niños y a los animales, pero la atribuye a Dios. Con esto, de ningún modo se trae a la divinidad el concepto de la contingencia, ni se contradice así el concepto de necesidad como el único contra-concepto de la contingencia indiscutido en el ámbito cristiano. Pues, de la libertad de decisión atribuible también a Dios, se deriva inmediatamente algo así como la contingencia. De otro modo, Dios no podría haber creado ni siquiera seres finitos necesarios, como son los ángeles, según Santo Tomás. Pero esta contingencia no afecta a Dios mismo, ni siquiera a tales seres finitos necesarios, sino sólo al conjunto total de la creación o a la cuestión sobre si a esta parte de la creación o no. Esto se debe a una diferencia que no hay que dejar de lado: la diferencia entre el autor y el resultado de un cambio. Ambos pueden coincidir. Este es el caso en la autodeterminación del hombre como consecuencia de la *libertas indifferentiae*. En ella, el mismo hombre y por sí mismo se vuelve mejor o peor. Sin embargo, ambos, la causa y el efecto de un cambio, pueden también ser divergentes. Bien, cuando se es objeto de la mejora, como en el caso del tratamiento terapéutico del hombre imperfecto. Bien, cuando se es solo autor del cambio en otro, como en el caso de Dios. Todo esto necesita ser precisado.

8

La objetivo del hombre es parecerse a Dios (sea en el ámbito intelectualista-platónico o también en el cristiano). El hombre perfecto es el que —en la medida de lo posible, como añade Platón— ya lo ha logrado. La idea de la *homoiosis tōi theōi* tuvo una poderosa repercusión, precisamente en el ámbito cristiano (véase por ejemplo, *1 Jn.*, 3, 2). Pero hay una diferencia si la asimilación se efectúa sobre la voluntad o sólo a través de la razón. En el segundo caso está excluida la posibilidad de ser de otro modo, la contingencia. Pero, con ello también, la posibilidad de mejorar uno mismo. Esto pudo ser la causa por la que, ya antes de Agustín, un hombre como

Gregorio de Nisa que estuvo penetrado por la cultura griega como ningún otro Padre de la Iglesia, abandonara el intelectualismo griego de manera peculiar. Gregorio se preguntó expresamente hasta qué punto el hombre que ya conoce a Dios puede desviarse de sus mandamientos, y llegó hasta decir que la perfección del hombre consiste en querer tener cada vez más parte en el bien⁴. Con esto introdujo en la otra vida, si no la posibilidad del bien y del mal, al menos la posibilidad de ser mejor y, con ello, el poder ser de otro modo. Queda por ver si con ello no dejó ya más que a Dios como posible contra-concepto frente a lo contingente. Para nosotros sólo es importante en qué medida es realmente necesaria la libertad contingente para que el hombre pueda hacerse mejor *él mismo*. Aquí puede ayudar una mirada al concepto de la gracia.

El perfeccionarse a sí mismo incluye autodeterminación. Sin embargo, la autodeterminación no excluye algo como la gracia. Es posible que la gracia sea necesaria para ser mejor. Pero sólo se puede mejorar a través de la voluntad. Llegar a ser mejor uno mismo no significa tanto que uno mismo sea el único autor del proceso de mejora o incluso del cambio; si fuera así, no habría espacio para la gracia. Mejorar a sí mismo significa sobre todo que la mejora o el empeoramiento del hombre sobreviene como el resultado (en cada caso) de este proceso. De hecho esto no es posible por el mero entendimiento, mientras que se mantiene el momento de la autodeterminación a través de la voluntad. La asimilación que tiene lugar en un conocimiento puro no permite que por ella pueda sobrevenir un cambio semejante. Si así fuera, el que conoce algo que es peor que él mismo se volvería peor por este conocimiento. Lo absurdo de esta consecuencia sólo es menos evidente en el caso de conocer algo que es mejor que el que conoce. Si el discurso de la asimilación debe tener un carácter real (exigido para mejorar o empeorar moralmente), ha de referirse al menos también a la voluntad, al hecho de querer (o amar) el bien (o el mal) y de identificarse con él en un sentido que trasciende la identidad

4. GREGORIO DE NISA, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 7/1 *Gregorii Nysseni De vita Moysis*, libro II 1, W. JAEGER, H. LANGERBECK, H. MUSURILLO (eds.) (Brill, Leiden, 1964) 5, 128-129.

meramente intencional que se da en el conocimiento. En la identidad intencional del conocimiento se trata sólo en apariencia de volverse parecido, en realidad solamente de una semejanza. La tradición tuvo la acertada corazonada de hablar del concepto como de una *similitudo* (*homoios*). Cuando conozco algo, adquiero una semejanza con esto, lo mismo si es mejor o peor que yo, pero, precisamente por eso, no me hago semejante a esto (*similis*), como tampoco un espejo *se* vuelve así o de otro modo por ser el reflejo de un objeto constituido así o así, es decir, por reflejarlo. El espejo, como el hombre que sólo conoce, sigue siendo lo que era y como era. No puede apropiarse ni del objeto *ni de su cualidad*, es decir, no puede hacerse otro ni unificarse con el objeto, porque no tiene capacidad para ello. Con otras palabras, no puede sino comportarse como se comporta y lo mismo vale para el hombre que sólo conoce, que no quiere (el bien o el mal) u odia (el uno o el otro) al mismo tiempo; lo cual quiere decir que no se relaciona respecto de su comportamiento. Sólo el que puede relacionarse respecto de comportamiento, puede comportarse de otro modo a como se comporta, y al revés. Ambas posturas son complementarias. Comportarse de manera diferente sólo es posible relacionándose con el propio comportamiento. Y relacionarse respecto a su propio comportamiento ya significa cambiar; [es decir,] poder volverse mejor o peor; en resumen: contingencia moral. Algo así —aunque esta estructura reflexiva pueda venir de la razón—es posible únicamente bajo la participación de la voluntad⁵. Un ser que solo conoce carecería de la posibilidad de ser de otro modo, tanto de cambiar él mismo como de dar lugar al cambio. Con toda su perfección, no sería un ser libre. Al conocer, somos totalmente determinados por lo conocido. Naturalmente, se puede no querer conocer ni aprender ni saber algo. Se puede querer algo diferente de como es; es decir, se puede desear que algo sea diferente de como es. Pero no se puede conocer nada de otra manera. Quien conoce algo está, como cognoscente, completamente determinado por lo que conoce. Un ser que sólo conoce, precisamente porque sólo conoce, no puede cambiar, lo cual no significa que un ser necesario

5. Véase más adelante, sección 15, sobre la cuestión de si uno puede decidirse a creer algo.

tenga que ser sólo un ente que conoce. Y, precisamente, porque sólo un ser capaz de querer puede mejorar, la gracia tiene únicamente sentido para un ser que no sólo conoce. Queda por ver si la gracia es incluso lo único mediante lo cual se puede mejorar.

9

En un ser que sólo conoce se excluye la posibilidad de decidirse en contra de su juicio y, por lo tanto, se excluye también la autodeterminación⁶. Quien conoce está determinado totalmente por lo conocido. En el conocimiento puro es inevitable la heterodeterminación. Estamos aquí ante la dualidad de la decisión teórica y la práctica. A diferencia de la decisión teórica sobre esto o aquello, la decisión práctica por esto o aquello es un decidirse en pro o en contra de algo. El último ‘o’ es incluyente. Deja abierta la posibilidad de decidirse al mismo tiempo en pro y en contra de lo mismo. ‘En pro’, porque se comprende—porque se comprende que eso es lo bueno—; ‘en contra’, porque no se quiere comprender. El mayor (y único) enigma que hay aquí es el de la posibilidad de actuar en contra del propio juicio. Actuar en contra del propio juicio presupone la posibilidad, que negaba Sócrates, de decidirse en contra de la propia decisión. Naturalmente se trata de una decisión teórica en un caso y de una decisión práctica en otro. Pero con esto no se ha dicho nada en contra de la reflexividad que —como el juzgar sobre un juicio— radica en la esencia de la libertad de decisión y juega en este doble plano. Únicamente en el plano de la teoría está excluida una decisión en contra de la propia comprensión. Por teoría entiendo aquí la teoría pura en cuanto ideal tipológico, independientemente de que pueda darse. O se comprende o no se comprende, o es así o no es así, *tertium non datur*. Esta objetividad falta en principio en la decisión práctica, pero es constitutiva para la teórica. Decir que esto o aquello es así, mientras que se ve que no lo es, sería ya una actitud moralmente negativa: engaño o mentira. Por consiguiente, una decisión puramente teórica está excluida de antemano⁷. No ocurre

6. Véase sección 14.

7. Véase sección 16.

esto en la decisión práctica. Decidirse-por significa aquí decidirse en pro o en contra en el sentido indicado. Una decisión así no se toma sin sacrificio. En la teoría, también puede uno decidirse en pro o en contra de algo. No obstante, aquello por lo que uno se decide, es siempre distinto de que aquello en contra de lo que uno se ha decidido. Están ante la vista dos alternativas, una afirmación y su negación. Una es escogida y la otra rechazada. No se puede hablar aquí de una decisión simultánea en pro y/o en contra (de lo mismo). Por supuesto, se puede, y si uno lo considera correcto, se debe tomar incluso la decisión opuesta. Pero esto sólo significa que se ha decidido otra cosa, que por ejemplo, se ha cambiado de opinión. Este decidirse por otra cosa no es práctico todavía. Sólo es un decidirse de otra manera, si acaso, adoptar otra opinión. Cambiar de opinión no es lo mismo que cambiar de parecer. No tiene nada que ver con arrepentimiento, conversión o algo parecido, aunque se diga en alguna ocasión: me he “convertido” a una teoría científica. Si era una teoría pura, si esta teoría no es a la vez práctica, entonces esto es una exageración. Uno no se puede identificar con un enunciado teórico. Todo lo más se puede tener por verdadero. Y, precisamente por no poder distanciarse de él, si efectivamente se toma por cierto, por no poder rechazarlo al tiempo, uno no puede identificarse con él. En otras palabras, por eso mismo uno no puede nunca decidirse por sí mismo a través de un enunciado teórico. Esto, por supuesto, en teoría. Pero justo esta posibilidad constituye la reflexividad característica de la decisión práctica, de la decisión de la voluntad o del *liberum arbitrium* (finito). En el caso de la decisión práctica aquello por lo que se decide a favor o en contra, puede ser uno y lo mismo y, por cierto, no en dos actos distintos consecutivos, sino en uno y el mismo acto. Y en esta posibilidad de decidirse en pro y en contra de lo mismo que pertenece esencialmente a la *libertas indifferentiae* (entre el bien y mal), radica precisamente que sea responsable de mi decisión; es decir, se trata de una decisión que nadie me puede quitar, y menos que nadie la misma cosa (o el mismo estado de cosas); en suma, se trata de *mi* decisión. A diferencia de la decisión teórica, no está establecido en la decisión práctica, suponiendo que existan los conocimientos necesarios, cómo hay que decidirse; sólo si se trata de una decisión

moralmente importante se sabe cómo habría que decidirse teniendo los conocimientos necesarios. Y, por lo tanto, se trata siempre de una decisión subjetiva, lo mismo, si es objetivamente mala que si es objetivamente correcta. No sólo está incluida la posibilidad de proceder en contra del propio entendimiento, sino también el hecho de que el mal no es una entidad objetivamente dada sino que sólo viene al mundo por un acto, por el mismo mal.

10

Si, por un lado, hay que discernir entre una voluntad casual y otra necesaria, pero, por otro, entre estas dos y una voluntad contingente, que habría de ser acotada por ambas (véase la sección 3, hacia el final), entonces ha llegado el momento de preguntarnos si hemos encontrado la voluntad que buscábamos, como el lugar de la dignidad humana y como el fundamento último de los derechos humanos, en la libertad de decisión entendida como capacidad de decidirse en pro y/o en contra de una y la misma cosa, como poder relacionarse respecto al propio comportamiento o, lo que es lo mismo, como poder comportarse de otro modo. Se podría opinar que lo descrito es la libertad como tal y no libertad sólo contingente, la libertad que le corresponde a los seres necesarios, Dios y cualesquiera otros, y no específicamente a los contingentes. Y en efecto, la tradición aristotélica no privaba del *liberum arbitrium* ni a los niños pequeños ni a los animales y ni siquiera a Dios. Dios también puede decidir libremente y, por lo tanto, escoger entre alternativas. Pero, la libertad a la que hemos llegado consiste en algo más que en escoger entre alternativas. Contiene un momento de relación respecto al propio comportamiento, de poder aceptarlo o rechazarlo, que sólo puede pertenecer a un ser capaz de hacerse mejor o peor. Esto, no obstante, sólo puede adecuarse *en el sentido estricto* a un ser contingente; es decir, a un ser que no sólo puede ser o no ser, sino que incluso puede llegar a ser así y de otro modo; en suma, que puede modificarse. Para atribuir la libertad de decisión a un ser no es preciso atribuirle también la capacidad de cambiar. Nos lo ha mostrado ya la diferenciación entre autor y resultado de la mejora o del empeoramiento. En este sentido, se puede

comparar a Dios con el saber platónico (ἐπιστήμη y τέχνη) que, al no tener necesidades y ser infalible, lo hace todo por los demás. En una palabra: en este sentido, Dios es Gracia y Amor y, como tal, también causa, especialmente, de todo cambio moral hacia el bien; lo que presupone, como hemos visto ya, autodeterminación. Esta es evidente en el caso de auto-disminución, como decisión por el mal. En ese sentido, la tradición decía que la posibilidad del mal era signo de la libertad sin que perteneciera a su esencia. Esta autodeterminación obra también en la decisión por el bien, tanto si estaba en juego como si no la gracia. Si la libertad puesta de relieve no pertenece a seres necesarios sino a seres racionales en los que la voluntad puede oponerse a la razón, es decir, si no se trata de una libertad necesaria, sino de una contingente, entonces queda pendiente aún la cuestión de si realmente existe una diferencia, como hemos supuesto, entre ella y la libertad casual. Para responder a esta pregunta nos pueden prestar una primera ayuda los conceptos generales de casualidad y contingencia. Corresponde ciertamente a una larga tradición, que se remonta por lo menos a Aristóteles, el vincular un grado mayor de desorden con el concepto de casualidad que con el de contingencia. Casual en este sentido es no sólo lo que varía eventualmente, sino lo que mayoritariamente varía; es decir, es “diferente” de lo que sigue una regla determinada, mientras que la contingencia permite la irregularidad sólo como excepción. El índice de frecuencia efectivamente dado es insignificante. Incluso lo casual, en la mayoría de los casos, puede no suceder según la regla, pero entonces sólo por casualidad; mientras que en el caso de lo contingente existe un motivo que —de todos modos— puede ser eludido. En el caso extremo por lo tanto, sólo lo casual coincide con la falta de reglas. Con estas indicaciones, apenas se ha aclarado su diferencia respecto a lo contingente. Sin embargo, basta para nuestro objetivo.

En principio, la libertad casual no conoce ninguna norma; sí, en cambio, la contingente que puede desviarse de cualquier norma en todo momento. Esa norma, en el caso de la voluntad, es la *voluntas ut natura*, de la que dijimos que está reconocida como el único tipo de voluntad en una tradición intelectualista, pero que tiene que desaparecer en la voluntarista para que permanezca sólo

la *libertas indifferentiae*. Respecto a esta última, habíamos destacado que es, sobre todo, libertad entre el bien y el mal. Esto requiere una explicación más detallada.

La *libertas indifferentiae* solamente puede jugar entre el bien y el mal en cuanto que se presupone una norma. Sin norma, todas las alternativas —que se pueden reducir a la contradictoria alternativa básica entre hacer y no hacer— son indiferentes. Pero con esto se pierde la posibilidad de discernir entre el bien y el mal. O bien no existe una pura *libertas indifferentiae*, o bien es una libertad entre alternativas indiferentes, es decir entre alternativas que son buenas todas. Frente al mal en el mundo, una tal libertad para el mal y para el bien sólo puede ser una libertad falsa. Esta es, dicho sea de paso, la libertad caprichosa que Platón adscribió al hombre democrático y a la que denegó el carácter de libertad. Según esta, de hecho, el hombre aparece como la pelota de los impulsos más fuertes, de los instintos y de las ocurrencias momentáneas. Sólo, que Platón, respecto a la concepción opuesta, la dejó en una pura *voluntas ut natura* que tampoco alcanza la autodeterminación del hombre. Según Platón, sólo la pretendida coacción moral cuenta para ajustarse a la norma, y esto quiere decir, al comportamiento siempre igual, imitado de la regularidad del cosmos, y no al relacionarse (libre) respecto a este comportamiento. Según él, no hay, en otras palabras, ningún derecho a desviarse de la norma. En lo que sigue, tenemos que ver cómo pertenecen necesariamente a la dignidad humana, en el sentido de los derechos humanos, ambas libertades: la pura *libertas indifferentiae*, igual que la *libertas ut natura*, cuyo punto de intersección es la libertad contingente. Con esto se habría establecido el límite de devaluación de la contingencia por el que habíamos preguntado (en la sección 2). Se habría demostrado que a la dignidad humana pertenece no meramente la libertad, sino la libertad contingente y, con ella, el derecho restringible, pero nunca suprimible, a equivocarse y malograrse.

11

En el caso de la libertad casual de la elección arbitraria, se pierde la diferencia entre el bien y el mal, pero con ello también la asimetría

de ambas, que consiste en el hecho de que sólo por el mal (subjetivo) el mal venga al mundo y que el bien, por el contrario, pueda ser dado objetivamente y, por lo tanto, también regalado. Tratándose de la libertad casual de la arbitrariedad, todas las alternativas serían buenas, racionales, y, por ende, posiblemente dadas de antemano. No habría lugar para una apropiación por la que sólo sería posible hacerse mejor o peor. Sólo la asimetría, el desnivel entre el bien y el mal, crea esta posibilidad. Esto no significa que sólo por el mal pueda tener lugar la apropiación y surgir la subjetividad, sino, más bien, tienen lugar por la posibilidad del mal, dado que del mal hay que responder totalmente. No es la caída del pecado en sí, la condición de la capacidad de apropiación y responsabilidad, sino que es su posibilidad. De ahí el derecho, inalienable por principio, de obrar también mal. Sólo cabe discutir sobre el alcance de este derecho. De ahí también, la imposibilidad de crear seres capaces de mejorar moralmente sin libertad de decisión entre el bien y el mal. Pues sólo se puede mejorar a través de la apropiación del bien; pero esta posibilidad no está dada sin la posibilidad del mal, el cual no existiría en absoluto sin nosotros. Con ello se ha llegado al fondo desde el que los representantes de la teoría de la *scientia media* se podían preguntar si, para Dios, no habría sido posible permitir, en la creación fáctica, sólo aquellas alternativas con las que no se hubiera llegado al pecado original (ni en absoluto al pecado)⁸. Aquí se presupone la imposibilidad de crear seres racionales incapaces del mal. Con todo ello, quedan dos cosas por decir: primero, que la posibilidad para el mal pertenezca a la razón, es decir —lo que significa lo mismo— que cada voluntad encierra un drama potencial; segundo, que la responsabilidad propia, puesto que no es posible a través de la mera razón, es explicable sólo de modo voluntarista. Consideremos el primer punto.

Como hemos visto, la condición para la posibilidad de automejora (y toda mejora es automejora) es la posibilidad de hacerse

8. Compárese por ejemplo con R. M. ADAMS, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, "American Philosophical Quarterly" 14/2 (1977) 109-111; G. E. M. ANSCOMBE, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, II: Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Blackwell, Oxford, 1981) VII y M. DUMMETT, *Truth and Other Enigmas* (Harvard University Press, Cambridge, 1978) 362.

peor. Únicamente ésta —la *libertas indifferentiae* para el bien y para el mal: indiferencia no significa aquí que da igual, sino sólo posibilidad por igual— tiene que ir totalmente por cuenta del *agens*. Pero esto no significa que cada ser racional tenga que incluir tal posibilidad. Un ser puramente racional, entendiendo por tal uno que es más razón, o que su voluntad se encuentra siempre en concordancia con la razón, no permitiría ningún cambio (primer caso). No tendría libertad de decisión, no podría crear un mundo por sí mismo; todo lo más, podría surgir de él eternamente y de modo necesario. O bien (segundo caso), sería un ser puramente racional, dotado de voluntad, que no tendría nada de qué responder: su voluntad estaría siempre dirigida hacia el bien, si, por ejemplo, se decidiera a crear; y del mal que posiblemente surgiera de la creación eventual de otros seres racionales, sólo se tendrían que responsabilizar estos mismos seres. Con otras palabras: su libertad de decisión (*liberum arbitrium*) no tendría nada que ver con la *libertas indefferentiae*; no sería contingente, sino, tal como antes, una libertad necesaria (y, en cualquier caso, no determinada). La libertad contingente incluye —a diferencia de la libertad necesaria y también de la casual— claramente el (potencial) desnivel entre el bien y el mal por el que responde uno mismo. La tendencia de la filosofía, observable como muy tarde desde Schelling y que actualmente se ha apoderado también de la teología, de introducir historicidad también en Dios, no toma esto en cuenta, ni tampoco la diferenciación ya mencionada entre el autor y el resultado. Y paso ya al segundo punto, puesto que sólo en él se puede tratar la cuestión de la responsabilidad propia y, con ella, también la de la libertad contingente, como parte integrante de la dignidad humana, así como del derecho sólo restringible del hombre al mal.

La palabra clave aquí es “voluntarismo”, o sea, “decisionismo”, y la cuestión es: hasta qué punto la responsabilidad propia —que siempre es responsabilidad para un cambio y, por lo tanto, presupone en todo caso voluntad, libertad de decisión—, se impone sobre la razón y lo racional, independientemente de si lleva al irracionalismo o no. La responsabilidad propia no excluye responsabilidad ante otra persona o ante otras personas en general, pero, en este contexto, sólo significa autodeterminación: una decisión. Esta decisión,

o bien no se deja determinar por ninguna otra cosa, porque ella misma pone algo en el mundo (el mal) y, en consecuencia tiene que hacerse plenamente responsable de ello; o bien, al menos, por estar determinada también por sí misma, al evitar esta posibilidad para el mal, que sólo reside en el mismo decidirse, se apropia, de esta manera, de la posibilidad contraria para el bien, y esto significa también del mismo bien. Así, efectúa un cambio hacia el bien como un modificarse a sí mismo. Sólo en el primer caso se excluye que el acto se deba a otro, pero en ninguno de los dos casos, que tenga que dar cuenta de él ante otra instancia. Después de todo lo dicho, no se puede negar que la autodeterminación contiene algo de irracionalismo, puesto que ésta, en el sentido de la responsabilidad propia, es asegurada y conservada solamente por la libertad contingente, y, en ambos casos, es facilitada por la posibilidad del mal (lo cual incluye más, o bien menos, que “sólo” *liberum arbitrium* o “sólo” libertad necesaria entre “sólo” alternativas buenas, y, en todo caso, más que una *libertas indifferentiae* —tomada literalmente— entre sólo alternativas “buenas”; es decir, más que libertad casual). Al menos según la posibilidad, una voluntad que no está, como la divina, siempre en concordancia con la razón y, por lo tanto, pueda querer siempre sólo el bien, tiene que sobrepasar a la razón. De otro modo, no sería posible ninguna autodeterminación ni ninguna dignidad, al menos ninguna dignidad humana. Sólo que es preciso delimitar esta parte de irracionalidad necesaria para la autodeterminación. De otro modo, se caería, de hecho, en un decisionismo ciego. En lo expuesto hasta ahora, ya hemos delimitado la libertad contingente frente a la casual y la necesaria. En esta nueva delimitación —esta vez respecto al decisionismo—, se aclarará qué es positivamente lo delimitado, en particular, la voluntad contingente.

12

Respecto a lo dicho, me permito empezar con un texto de E. Tugendhat: “Hay, pues, un punto superior en la reflexión —escribe— en el que ya no podemos fundamentar objetivamente la decisión, donde más bien lo mejor para mí, se constituye sólo en mi querer. [...] Si no fuera así, el querer se podría aún apoyar, en

última instancia, en razones y, por lo tanto, la voluntad perdería, por así decir, su gravedad, su seriedad, y esto quiere decir: ya no sería más mi parecer”⁹. Este texto deja tras de sí una impresión ambigua. Por un lado, se opone inequívocamente al intelectualismo (como el de Platón). Según éste, todo depende en última instancia del juicio de la razón, al que tiene que seguir la voluntad. Ya hemos recalcado que, en esas circunstancias, no se puede hablar de autodeterminación. Pero hay que examinar con más precisión que es necesario para la autodeterminación; que mi último objetivo esté a mi disposición, o incluso que la decisión entre varios objetivos posibles pueda tomarse arbitrariamente, o en cualquier caso, que no sea objetivamente fundamentable. Si fuera así, nos veríamos remitidos de la libertad contingente a la casual, en la que no se puede llegar a ninguna autodeterminación. De este dilema (o intelectualismo o voluntarismo)¹⁰ sólo nos ayuda a salir la distinción

9. E. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen* (Suhrkamp, Frankfurt, 1979) 238.

10. En relación con Platón, W. Wieland describió las dos caras de esta alternativa fundamental —ciertamente sin ver en ello un dilema—, de la manera siguiente: “La discusión sólo puede girar en torno a esto, si el actuar humano, en su conjunto, puede ser insertado en un orden teleológico unitario, o si hay un punto en el que varios órdenes teleológicos están a la elección del hombre, y entre los que ya no puede decidir de acuerdo con una teleología superior. Se trata por tanto de la cuestión de si hay un objetivo dado al actuar humano, en su conjunto, que, como tal, ya no está a disposición del que actúa, o si no es éste el caso” (*op. cit.*, 268). Wieland no entra en detalles de la alternativa no-platónica. Respecto a la platónica, parece ser que no ve en ella ningún impedimento para la autodeterminación. Pues, en primer lugar, el hombre, según Sócrates, se identifica ya siempre con el único objetivo último que entra en cuestión para él (*ibidem*) y, en segundo lugar, no se trata en Platón “de una teleología que por naturaleza ordene el actuar con sus consecuencias hacia un único objetivo último —incluso, cuando sea necesario, contra la voluntad del agente—. Pues se trata de una teleología que depende del saber y querer del agente. Si acaso se alcanza el objetivo, es a través del querer y actuar conscientes” (*ibidem*, 269). En el texto, vamos a ocuparnos con detalle del primer punto sistemático: hasta qué punto se ha identificado siempre, a través de la *voluntas ut natura*, el objetivo último. El segundo punto, exegético, deriva de que Wieland, en su interpretación, hace desaparecer todos los aspectos teóricos de la idea del bien —en los que se trata de un comportamiento tan regular como sea posible, sin alternativas perturbadoras—, desapareciendo con ello también todo intelectualismo.

Por lo demás parece que Wieland mismo coincide con la decisión teórica opuesta a la de Tugendhat: “A menudo, se ve en esta frase (nadie obra la injusticia voluntariamente) la expresión de una paradoja. Y, en efecto, así les parecerá a cualquiera

entre *voluntas ut natura*, por un lado, y libre arbitrio, por el otro, de cuya cooperación resulta la voluntad contingente como *liberum arbitrium* humano.

Por medio de su voluntad *ut natura*, como pura tendencia, el hombre no puede identificarse totalmente, por principio, con su último objetivo. Esto no depende sólo del hecho de que su razón pueda equivocarse sobre dónde radica su felicidad. Incluso si se evitara este error, habría siempre un desnivel entre el conocimiento de lo que constituye mi felicidad y mi querer, es decir, entre objetivo y medio, salvo en el caso de la experiencia, que ni siquiera es hipotéticamente posible en el ideal platónico, de una felicidad total siempre presente. Aún cuando no sólo conociera mi felicidad, y con ella también lo que constituye mi felicidad, sino que además supiera explícitamente que aquello es verdaderamente mi felicidad, no por ello tendría que querer lo que lleva a ella.

La alternativa al decisionismo como voluntarismo, en última instancia, no es el intelectualismo. Y esto también con independencia del problema del eudemonismo. El caso de Kant, en este punto, no es menos instructivo que el de Platón. Si Platón no conocía ninguna voluntad distinta de la tendencia, Kant no conoce ninguna voluntad distinta de la razón. Pero una voluntad distinta de la razón no es por ello una voluntad infundada. Una voluntad que se distingue de la razón no es lo mismo que una voluntad totalmente independiente de la razón. Igual que, para Platón (y para Aristóteles) la voluntad es la tendencia misma en cuanto se somete a la razón, de modo que nunca puede haber conflicto entre ambas sino sólo entre la razón y la tendencia, para Kant la razón devendría práctica (efectiva) de manera inmediata (en seguida), a saber, como voluntad, como voluntad libre, es decir, como buena voluntad, si el hombre no fuera sensible. Tanto en un caso como en el otro, no es de la voluntad

que presuponga la existencia de una voluntad libre, que decide infundadamente, independiente de toda capacidad cognoscitiva del hombre y por sí misma incapaz para la verdad" (*ibidem*, 266). Sócrates se orienta "no por una voluntariedad que se podría entender en el sentido de una decisión entre alternativas infundada e indeterminada. Partiendo del concepto socrático de voluntariedad, es difícil que se puedan desarrollar las aporías de la libertad de la voluntad, familiares para nosotros" (*ibidem*). Wieland no prevé colaboración alguna entre *voluntas ut natura* y voluntad casual, y, por lo tanto, tampoco una libertad contingente.

misma el obrar el mal. Kant no conoce ninguna voluntad necesaria, ninguna *voluntas ut natura*, ni tampoco una voluntad contingente. Así como para Sócrates es la ignorancia la que causa el obrar mal, para Kant es la sensibilidad —en cuanto se opone a la razón—. Según él, no es la voluntad misma, sino, a lo sumo, la inversión de máximas, la responsable del mal. Kant conoce una mala inclinación, pero no una mala voluntad. Sólo conoce una buena voluntad. Y esto no es de extrañar si para él la voluntad no se distingue de la razón. Nadie ha dudado razonablemente de que la razón sea buena. Pero esta identificación entre razón y voluntad entraña dificultades insuperables para Kant, que se hacen manifiestas en su doctrina de la libertad. Para Kant, sólo puede haber una libertad para el bien, que es la razón. Como el racionalismo¹¹, tampoco conoce una *libertas indifferentiae*. En cuanto la voluntad se separa de la razón, ya no es libre.

13

Si —en contra de la concepción de Platón, Leibniz o Kant— la voluntad tuviera que decidir sólo porque no se da ya ninguna jerarquía de medios y fines entre los posibles y diferentes proyectos de vida,

11. Véase por ejemplo Leibniz: “Hasta ahora hemos explicado las dos condiciones de la libertad de las que Aristóteles habló, es decir, la espontaneidad y la inteligencia, que se encuentran juntas en nosotros en la deliberación, mientras que los animales carecen de la segunda condición. Pero los escolásticos postulan otra tercera, que llaman indiferencia. Y, en efecto, hay que admitirla, si la indiferencia significa tanto como la contingencia: puesto que ya he dicho arriba que la libertad tiene que excluir una necesidad absoluta y metafísica o lógica. Pero, como ya lo he explicado más de una vez, esta indiferencia, esta contingencia, esta no-necesidad, si puedo atreverme a hablar así, que es un atributo característico de la libertad, no impide que tengamos inclinaciones más fuertes por la parte que hemos escogido”. G. W. LEIBNIZ, *Essais de Theodicee*, n. 302, en C. J. GERHARDT (ed.), *Die Philosophischen Schriften*, vol. 6 (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1885) 269. Esta última frase no se tiene que leer como: no *impide que*, sino como *siempre es así*. Esta frase es otro ejemplo más del arte diplomático de Leibniz. Según Leibniz, la voluntad sigue siempre a la motivación racional más fuerte. También con su concepción de que la necesidad absoluta es incompatible con la libertad, difiere de la posición escolástica, por ejemplo, de Tomás de Aquino. En suma: Leibniz sólo conoce verbalmente lo que habíamos llamado voluntad contingente. Para él, la voluntad no puede ser mala, como tampoco en Kant o en Platón.

entonces la moralidad ya no sería posible como algo universalmente vinculante. A no ser que se adopte el pluralismo como el objetivo último de orden superior, con lo cual se volvería a introducir una jerarquía, si bien una inconsistente debido a incompatibilidades inevitables. En ambos casos no se habría trascendido la libertad casual hacia una libertad contingente. No es casualidad que en el voluntarismo extremo del escolasticismo tardío se omitiera a veces radicalmente el concepto de la teleología, por ejemplo, en Petrus Olivi. Sólo cuando no se puede ofrecer un objetivo supremo vinculante, la felicidad o lo que sea, se pierde la posibilidad de decidirse al mismo tiempo a favor y en contra por el hecho de no estar dispuesto a elegir los medios, los únicos que podrían llevar a dicho objetivo. Esta posibilidad es una decisión en contra de la razón, pero no sin razón y, en esa medida, no completamente irracional. El residuo de racionalidad, que se mantiene incluso en ella, radica en la necesidad de disponer en estas circunstancias del conocimiento, contra el que se falta. En este desnivel entre lo más general y lo particular —objetivo supremo y objetivos subordinados— radica la posibilidad legítima de actuar contra el propio conocimiento.

El pluralismo de los objetivos supremos —pongamos el caso de Olivi o de Tugendhat— se corresponde de hecho con una superación de la moralidad. El decisionismo como voluntarismo, en última instancia hace de la moralidad una mera técnica, a no ser que uno se obstine en seguir la decisión una vez tomada para una determinada forma de vida. Puesto que en el momento en el que uno está dispuesto a mirar más allá del propio proyecto vital, para decidirse acaso por otro, se cuenta ya con la posibilidad o bien de rechazar el punto de vista normativo, o bien, de no considerarlo ya como su objetivo supremo. La intercambiabilidad de objetivos, sin embargo, es lo característico de la técnica, a diferencia de la moral. Por esto, en la técnica uno no puede malograr un objetivo contra un conocimiento mejor. Quien intencionadamente no alcanza el objetivo, sencillamente tenía otro a la vista. Por esto dice Aristóteles que aquel que voluntariamente comete un error, es el mejor técnico, mejor incluso que aquel que comete un error sin intención en su arte, es decir, sin saber ni querer. Lo cual está, naturalmente, excluido en el caso de la moral. Quien yerra voluntariamente en la técnica,

no yerra de verdad, sino que quiere otra cosa. Aquí y sólo aquí se encuentra el pluralismo de objetivos. En el dominio de la técnica, no entra en consideración una decisión en contra de un conocimiento mejor. Pero precisamente esta posibilidad constituye la moral en cuanto tal: la posibilidad de decidirse en contra del propio juicio. No es casual, pues, que Petrus Olivi, al que acabamos de citar, a pesar de todas las exageraciones de su voluntarismo ateleológico, situase la dignidad humana no en la *ratio*, sino únicamente en la voluntad y que considerase a un ser racional sin voluntad como nada más que una bestia racional¹². Ciertamente, su propia posición es insostenible. Pues, sin objetivo último, la dignidad del hombre puede consistir a lo más en la intercambiabilidad de objetivos en principio y en la arbitrariedad de la elección de objetivos. Pero no es más inconsecuente que la de Tugendhat. Es decir, como éste y en contra de Platón, Leibniz o Kant, mantiene la idea de que no puedo llamar mía ninguna decisión si no hay preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento; o sea, sin la independencia de aquélla respecto de éste. Únicamente que esa preeminencia o esa independencia se inclina hacia un relativismo inestable y hacia un decisionismo insostenible, en la medida en que ya no se mantiene la unicidad del objetivo supremo y, por lo tanto, no se mantiene la *voluntas ut natura*.

El hecho de que haya que tener un objetivo supremo determinado en la vida para que sea posible la moralidad, no significa que este objetivo tengamos que tenerlo siempre presente. Nos hemos identificado ya siempre con él. Pero resulta característico que esta identificación se efectúe a su vez por medio de la voluntad y, para utilizar el lenguaje tradicional, no por medio de la *voluntas ut ratio*, sino por medio de la *voluntas ut natura*. Esto no significa una recaída en el decisionismo. La identificación con el objetivo insuprimible no es totalmente ciega. No incluye el conocimiento de en qué consiste el objetivo último, lo cual, además, no es posible

12. Duns Escoto ya no hablará tanto del hombre sin voluntad como de una *bestia intellectualis* y, por ello, imprecará al *intellectus* como *irrationalis*. De esto sigue: "*nunc voluntas est proprie rationalis, et ipsa est oppositorum*" (citado según E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit: die ideengeschichtliche Entwicklung Zwi-schen Bonaventura und Duns Scotus* (Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1971) 315.

sin el conocimiento de los medios (una tarea de toda la vida). Pero aún si no significara más que la convicción de que existe un tal objetivo, no sería poco, puesto que incluiría la obligación de perseguirlo. Y esto es, ciertamente, una condición necesaria de la moralidad. En otras palabras: el hecho de que la *voluntas ut natura* sea un factor indispensable de la voluntad contingente, que es, a su vez, imprescindible para la dignidad humana, no excluye el que la elección se extienda también a los objetivos, incluso al objetivo último. Sólo que, a sabiendas, los antiguos no hablaban en este contexto de elección (*electio*), sino de intención (*intentio*).

Ahora bien —aunque el objetivo no esté a nuestra disposición, más bien pueda estar de alguna manera objetivamente dado ya—, no hay que imaginarse la búsqueda como una tarea puramente teórica. Con independencia de que en un caso semejante se volvería a perder la subjetividad de la decisión, necesaria para la moralidad, es decir que esta decisión sea mía, una búsqueda puramente teórica de los contenidos comprensibles sólo objetivamente haría de la moral nuevamente una mera técnica. No sólo es característico de la técnica el que uno pueda cambiar los objetivos que se persiguen con ella, de modo que se llega a aplicar en ciertos casos erróneamente la técnica de acuerdo con las exigencias de fines superiores y, por lo tanto, se llega a resultados defectuosos. A la técnica también le pertenece la posibilidad de no preocuparse en absoluto por su aplicación y de no llegar a ningún resultado. Es decir, no hacer uno nada, cuando sólo se sabe cómo hay que hacerlo. Otros pueden llevar a cabo la ejecución, por ejemplo, los aprendices. Pero hasta esto está excluido en las decisiones morales. Aquí no sólo no puede menos que actuar cada uno —porque en última instancia se trata de uno mismo, del propio yo, a saber de cómo y quién tiene que ser y quiere ser cada uno—, porque si uno mismo no lo hiciera, tampoco sabría en absoluto cómo se tendría que hacer. En otras palabras, en cuanto a la moral, el actuar no se refiere sólo al lado de la aplicación, sino también al de la constitución¹³: lo que hay que

13. Cfr. F. INCIARTE, “Theorie der Praxis als praktische Theorie: Zur Eigenart der Aristotelischen Ethik”, en P. ENGELHARDT (ed.), *Zur Theorie der Praxis: Interpretationen und Aspekte*, vol. 4 (Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1970) 45-64.

hacer no se sabe sino por el mismo obrar o, según Aristóteles: lo que hay que saber para hacer algo, hay que hacerlo para saberlo¹⁴. En esto sólo se ve un círculo, cuando se mira lo que hay que hacer en cada caso como una magnitud determinada, es decir, como un constructo teórico, como objeto de una decisión bien a favor, bien en contra. Pero esto no se puede. Porque entonces ya se sabría el asunto de antemano y no haría falta hacerlo. Esto significa que, a la decisión ética, a la luz de un proyecto de vida global, le pertenece constitutivamente un momento tentativo —que en la técnica puede estar como no estar—, algo así como ir a tientas en la penumbra. Para expresarlo más precisamente, a la decisión ética siempre pertenecen posibilidades alternativas y, por lo tanto, también la posibilidad del error y la necesidad de corrección. Esta necesidad de corrección no sólo aparece después del error, sino ya de antemano, a consecuencia del carácter de ensayo de la decisión ética. El carácter de ensayo de la decisión ética, sin embargo, no deja ya que desaparezca todo límite entre correcto y falso, bien y mal. La posibilidad de errar no sólo existe mientras uno no sabe (exactamente) todavía, lo que hay que hacer, sino —aunque con signos invertidos— también después¹⁵. El error, sin embargo, ya no se puede justificar en *última instancia* —mientras el de la técnica, por principio, siempre—. Es una decisión incorrecta la que no se puede mantener ante la norma de la razón justa, ante la *recta ratio*. Pero ésta sólo puede ser, según lo dicho, una *correcta ratio*, una razón permanentemente necesitada de corrección; en el mejor de los casos, una razón corregida. Si no, un día se podría renunciar al obrar (éticamente), lo cual sería a su vez absurdo.

14

Aristóteles sabía mucho acerca de todo esto, pero con un tinte característico de intelectualismo. Con ello volvemos al final a un problema con el que ya nos habíamos tropezado, pero que veníamos posponiendo: el problema del determinismo. Porque en la medida

14. Véase ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II 1, 1103 a 32-33.

15. Véase sección 14.

en que Aristóteles quedó ligado al intelectualismo fue —al igual que Platón— en esencia determinista. Es cierto que mostró una actitud mucho más flexible que Platón en política, pero más por motivos pragmáticos que por cuestión de principios. Incluso prescindiendo de su actitud frente a la esclavitud, en último término no se puede decir de él lo que hoy entendemos cuando nos referimos a la dignidad humana y a los derechos humanos. Algo así es inconciliable con cualquier intelectualismo. No es ninguna casualidad el que la teoría de los derechos humanos no naciese en la Antigüedad clásica, sino sólo en el tránsito por el voluntarismo de la Edad Media tardía. Respecto a la cuestión del determinismo, me limitaré a dos puntos. Ambos están estrechamente unidos. El primero se refiere inmediatamente sólo al intelectualismo y sólo mediatamente al determinismo. Con el segundo, sucede a la inversa.

En consecuencia volvamos primero otra vez brevemente al intelectualismo. Hay una diferencia en que se pueda hablar sólo de una razón justa, o también de una voluntad justa. En el primer caso, como en Platón, Leibniz o Kant, pero también como en Aristóteles, no hay lugar para una voluntad injusta. Según ellos no depende de mí, de mi voluntad, si no hago lo justo. Más bien depende, dejando ahora de lado a Leibniz, de mi sensibilidad. Ésta, por supuesto, no es mala en sí, pero se vuelve mala si se independiza, si se mantiene la inversión de las máximas, si no se corrige la mala inclinación. Pero sobre ello no puedo hacer nada. Si yo no tuviera sensibilidad, todo estaría en orden: en primer lugar, porque la razón pura, según esta teoría, es de por sí sólo capaz de lo verdadero, sólo se equivoca *per accidens*, sólo por un uso irracional; y en segundo lugar, porque la razón es inmediatamente práctica; es decir, de por sí sólo podría dar con lo justo. El hecho de que no lo haga siempre no radica en la debilidad de una facultad racional capaz del bien y del mal como la voluntad, sino en la inconstancia y las fluctuaciones de la sensibilidad, que, de por sí, no tiene medida.

En estas circunstancias, surge la cuestión —y con esto hacemos una transición hacia el segundo punto— de si el hombre no está en cada momento a merced del motivo más fuerte. Aristóteles se aventuró tanto en esta dirección que de hecho cabe preguntarse si le da alguna oportunidad a la autonomía del hombre, o si, más bien,

lo abandona a la determinación por sus instintos¹⁶. La razón, en cuanto práctica, tendría entonces sólo la función de ponderar entre los diversos estímulos. El resultado sería el consecuencialismo: la evaluación de las consecuencias de mi decisión determinaría no sólo lo que se hace prácticamente, sino también normativamente lo que es mejor en cada momento. Este resultado sería ineludible, si no se aceptara la posibilidad de prohibiciones absolutas como poder contrario frente a la ilimitada ponderación de bienes, es decir, si no se aceptaran tipos de acción que son reprobables en todas las circunstancias, lo cual, por lo demás, Aristóteles reconoció¹⁷. El hombre será, en el mejor de los casos, un producto de sus propias valoraciones y, en el peor, un juguete de su predisposición hereditaria y de su ambiente. Sólo reconociendo una voluntad con un mínimo de independencia, tanto del juicio de la razón como de los afectos de la sensibilidad, puede mantenerse la autonomía del hombre en el conjunto de la naturaleza y de la sociedad. De ahí resulta totalmente consecuente el reproche a la teología moral dominante que quiera reconciliar completamente lo irreconciliable: por un lado el consecuencialismo y, por el otro, la autonomía del hombre¹⁸. Ésta última pertenece, según dicen, a una época individualista que ha desaparecido con la modernidad, mientras que aquél, pensado hasta sus últimas consecuencias, lleva a considerar al individuo como una parte funcional dentro de la economía de la naturaleza. Desde este punto de vista, el ecologismo sería más consecuente¹⁹.

En lo que respecta directamente al determinismo, parece que Aristóteles y Kant son igualmente víctimas suyas, por no hablar de Platón y de Leibniz. Kant lo es en cuanto a que no puede aceptar una libertad en la naturaleza; por su parte, Aristóteles, lo es en cuanto que, en virtud de su distinción, desconocida por Kant, entre una

16. Véase ARISTÓTELES, *De anima*, 434 a 7-9.

17. Véase ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1107 a 8-25.

18. Véase K. HILPERT, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomie problem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik* (Patmos, Düsseldorf, 1980).

19. Véase por ejemplo el texto siguiente de G. BATESON: "Culturalmente, usted y yo estamos tan profundamente unidos (...) a la idea del "yo", que cuesta creer que el hombre pueda ver sus relaciones con su entorno más que de modo antagonista". *Ökologie des Geistes: anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (Suhrkamp, Frankfurt, 1982) 622.

causalidad *per se* y una *per accidens*, puede mostrar brechas en el curso de los acontecimientos que crean espacio para un comienzo siempre nuevo; por otro lado, según él, el hombre está obligado a escoger una entre varias alternativas ofrecidas, una que no es previsible, porque actúa fuera del orden natural o habitual. Si en esto sólo estuviera implicada la razón, no cabría la posibilidad de escoger otra alternativa en lugar de la ya escogida. En este caso, es más bien necesario que el agente haga suya aquella alternativa por la que *se* decide en cada ocasión. Pero ya hemos visto que esto sólo puede suceder a través de la voluntad, que para Aristóteles no tiene ninguna independencia. También pasa lo contrario: que uno sólo puede hacer suya una cosa que habría podido igualmente rechazar, y esto también es sólo concebible bajo la participación de una libre voluntad contingente. Si fuésemos sólo razón, no habría motivo que nos moviese a dejar un objeto por otro²⁰. Sólo suponiendo una voluntad relativamente independiente del entendimiento, se podía abrir paso a la relajación del intelectualismo comenzada por Aristóteles. En la medida en que este no era su caso, quedó anclado en el determinismo, a pesar de su declaración de guerra contra el fatalismo. La razón, en Aristóteles, puede ciertamente hacerse práctica. Pero esto sólo significa que el hombre actúa dentro del espacio de la contingencia, no que él mismo tenga una voluntad contingente. En cada decisión, por lo tanto, le están dadas objetivamente al hombre que actúa unas alternativas entre las que tiene que elegir, pero que no son creadas por él mismo. Esto significa que éstas no son *su* alternativa, y que la elección sólo es *su* elección en un sentido muy restringido. Pues que el hombre es libre no significa —según esta concepción que deja de lado la voluntad o que, al menos, no la actualiza plenamente— que, en el momento de la acción, el hombre —tal como era él—, hubiera podido actuar de otra manera, sino sólo que él, después, a saber, con la correspondiente adaptación, actuará de manera diferente. Es

20. Contra Aristóteles, esto fue subrayado por PETRUS OLIVI: véase B. JANSEN (ed.), *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, vol 2. (Quaracchi, Florentiae, 1924) 322-323, q. 57. Ernst Stadter opina a este respecto (*loc. cit.*, 187): “Si son los objetos los que, en la investigación científica, mueven el entendimiento y, a través de ella, la voluntad, entonces, por ejemplo, el entendimiento se tendría que quedar pegado al objeto hasta que surgiese un defecto por parte del objeto”.

cierto que está incluida la posibilidad de un cambio y una mejora o empeoramiento; pero no se trata de una modificación del yo. Para poder escoger hacen falta alternativas. Con ello no está dicho, sin embargo, que la elección sea *mi* elección, ni que en mi lugar, algo —en mí o fuera de mí— haya elegido por mí. Para esto no bastan alternativas objetivas. Hace falta más bien que uno mismo cree, al menos en parte, estas posibilidades de elección. Sólo entonces se puede decir que *uno mismo* ha elegido entre varias posibilidades. Elegir uno mismo entre varias posibilidades significa, al mismo tiempo, elegirse a sí mismo. Y en esto, lo mejor —o el implícito hacerse peor— es una alternativa que nunca puede estar dada sólo objetivamente. Hasta ese momento no está a la vista ningún yo como sujeto de derechos humanos. Esto pudo acontecer sólo después del descubrimiento de la voluntad como una capacidad por la cual el hombre dispone fundamentalmente sobre sí mismo y, por lo tanto, también sobre sus posibilidades de acción. Esto quiere decir: sólo en el momento en el que ‘el hacerse activo’, la *applicatio ad opus*, no es cuestión de una razón que deviene práctica inevitablemente según las circunstancias, sino de una voluntad que puede ejercer dominio sobre sí misma y, por ende, también sobre otras cosas. La especificación del acto, es decir, de lo que uno hace en cada caso, puede estar dada de muchos modos. El ejercicio, el decidirse o no decidirse, en cambio, está principalmente en manos del hombre. En esto el hombre es dueño de sí mismo. Es más que cuestionable si Aristóteles llegó hasta ahí. No cabe duda, sin embargo, de que la teoría moderna de los derechos humanos surgió a consecuencia de un movimiento que consideró al hombre como un ser que, por encima de todo, puede disponer libremente sobre sí mismo. Su filiación se descubre ya en la palabra clave de esta teoría y de este movimiento: *dominium*. La teoría de los derechos humanos se pudo originar desde el momento en el que ya no se entendió bajo *ius* sólo el derecho objetivo, sino primeramente los derechos que han de ser ejercidos por su mismo portador. “Según algunos (modernos) *dominium* e *ius* son la misma cosa”, se lee al final de un largo desarrollo en la *Summa silvestrina* del año 1515. “Quien tiene derecho sobre algo, dispone también sobre ello. Según otros (los antiguos), *dominium* e *ius* no son lo mismo, puesto que el dominado

no dispone del dominante, a pesar de que tenga derecho a ello, por ejemplo, el hijo al mantenimiento por parte del padre”²¹. El hecho de que aquella concepción sólo fuese posible después de haberse superado un enfoque que estaba orientado principalmente hacia un orden objetivo de las cosas, no significa que la única alternativa al intelectualismo haya sido un decisionismo voluntarista. El término medio podría estar en lo que llamamos voluntad contingente, a saber, en el punto de intersección entre *voluntas ut natura* y voluntad puramente fáctica.

Estas ideas no se mantuvieron mucho tiempo. Propiamente, sólo en ciertos ámbitos del pensamiento cristiano. Sorprendentemente, ni siquiera han estado arraigadas en el liberalismo²², y corren el riesgo de perderse definitivamente con el ecologismo, que no hay que confundir con la protección del medio ambiente²³. Pero son ciertamente valiosas como para ser salvadas en otra época posiblemente distinta.

Para terminar, se concretará lo esencial de lo que se ha tratado de mostrar aquí sobre todo acerca de la relación entre razón y voluntad con referencia al problema de la contingencia, en la pregunta sobre si es posible decidirse a creer algo o creer en algo.

-
21. Citado según R. TUCK, *Natural Rights Theories, Their Origin and Development* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979) 5. N. del E.: La editio princeps es Silvestro Mazolini da Prierio, *Summa summarum quae Silvestrina dicitur de casibus conscientiae* (B. Hectoris, Bologna, 1515). La edición citada por Tuck es *Summa summarum quae Silvestrina nu(n)cupatur* (Theobaldum Paganu(m), Lyons, 1539) 159v.
 22. Véase por ejemplo F. A. VON HAYEK, *Die Verfassung der Freiheit* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1971) 92-93: “Como se ha mostrado muchas veces, el concepto de responsabilidad se apoya de hecho en un punto de vista determinista [...]. No adjudicamos responsabilidad a un hombre para mostrar que, tal como era, habría podido obrar de otra manera, sino para hacerle diferente”.
 23. “La ley se puede resumir como sigue: junto al conocido determinismo físico (y siempre en concordancia con él) que caracteriza nuestro universo, existe un determinismo espiritual [...]. El determinismo espiritual no es trascendente, sino inmanente [...]. Pero puesto que el pensamiento occidental está tan ampliamente configurado según las premisas de una divinidad trascendente, resulta difícil para muchas personas volver a pensar sus teorías en el sentido de la inmanencia [...]. Lo inmanente se distingue de lo trascendente por el mayor determinismo” (G. BATESON, *op. cit.*, 599).

Se ha dicho que no cabe decidirse por la fe, que es insincero, que va contra la integridad moral. Quien así habla, presupone al menos que es factible. En el caso del saber, por el contrario, la pregunta de la integridad o no-integridad, no puede ni siquiera surgir, puesto que, para el saber, uno no tiene que decidirse. En efecto, se puede uno encaminar hacia el saber. Si se alcanza el objetivo o no, ya no depende de nosotros. En el caso del saber estamos a merced de lo sabido. Se puede no saber algo o no haber querido saberlo, se puede apartar los ojos o desear haberlos apartado: pero, si se sabe, y en la medida en que se sabe, hay que aceptarlo. Esto significa, sin embargo, que el saber en cuanto tal —incluso en el caso del saber sobre nosotros mismos— no está en nuestras manos y, por lo tanto, no es asunto nuestro. No es por causa nuestra, sino por otra cosa, concretamente por causa de lo sabido. En la fe es distinto. Y por eso Kant podía decir que la fe es una manera meritoria de “tener por verdadero”²⁴. Esto vale en general, pero mucho más en el caso de la fe religiosa.

En la filosofía contemporánea se ha discutido intensamente el problema de la fe, en el sentido general de convicción. A veces no falta el reconocimiento de que las cuestiones generales y los resultados son también aplicables a los problemas más específicos de la fe. La conexión se acerca tanto más en la filosofía de lengua anglo-sajona, en cuanto que “*belief*” puede significar “convicción” en general igual que “fe” en particular. Especialmente instructivo —tanto en lo positivo como en lo negativo— es el manejo de la cuestión en el caso de B. Williams. En su ensayo *Deciding to believe* Williams llega a una respuesta negativa²⁵. Como veremos, ésta es la parte insuficiente de sus explicaciones y, sin embargo, es bastante instructiva por el modo y manera de llegar a este resultado. Positivamente revelador

24. Véase por ejemplo, I. KANT, *Kritik der Urteilkraft*, 91, 458n y *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, 298.

25. Cito según la traducción alemana de J. SCHULTE, *Probleme des Selbst, philosophische Aufsätze 1956-1972* (Reclam, Stuttgart, 1978). N. del E.: La edición original es B. WILLIAMS, *Deciding to Believe*, en IDEM, *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973) 136-151.

es, por el contrario, el modo de poner de relieve la diferencia entre saber y creer. Williams dice: “podría haber una máquina a la que se atribuya justificadamente la fe”²⁶. Pero, esta tesis simplemente es puesta; no tiene importancia primordial. “El *quid* de la cuestión está —continúa Williams— en que una máquina a la que sea adecuada la adscripción del saber, necesita ser mucho menos complicada que una máquina a la que se adscriba adecuadamente la fe”²⁷. Esto se debe a que, en el caso de la fe, la máquina tendría que estar organizada de tal forma que las afirmaciones hechas por ella pudieran también ser insinceras. Lo que dice la máquina, lo tiene que conocer o saber, pero no necesita creerlo.

Podemos discutir hasta qué punto el “saber” y la “fe” son adecuados en este contexto²⁸. Pero esto no importa mucho. Pues, se habría podido ahorrar la desviación —como se verá, no del todo exenta de problemas— a través de la máquina. Lo que importa es: el saber es sincero. La fe puede ser sincera, pero también insincera. Y esto se debe a que algo así como el querer pertenece constitutivamente al creer. “En cierto sentido”, dice el mismo Williams²⁹, se necesita de la voluntad para llegar a la fe o a una convicción”. Por qué sólo “en cierto sentido”, no se dice. Fuera del contexto de un ordenador, esta restricción se podría omitir.

Sinceridad e insinceridad se referían hasta ahora (y en el caso de Williams siempre en este contexto) sólo al hecho de si las afirmaciones corresponden a la fe o no, y no a si uno cree o no. Respecto a esto último, Williams defiende una doble hipótesis: 1) hay insinceridad siempre que uno se decide a creer; 2) estos son sólo muy pocos casos, o atípicos. Los límites de la conjetura de Williams se manifiestan claramente en esta segunda parte de la tesis. Comenzaremos por ella. De todos modos, la primera parte está estrechamente relacionada con la segunda.

Esta segunda parte de la doble tesis no se sigue de cualesquiera premisas que Williams hubiera demostrado o incluso elaborado.

26. *Ibidem*, 232.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*, 232.

29. *Ibidem*, 234.

Todo lo contrario. Williams escribe: “En efecto, parece ser, por lo que se acaba de decir hasta ahora, que existen buenas razones para afirmar que no hay mucho espacio para una decisión de creer en algo”³⁰. Ahora bien, tomando en serio su referencia dubitante a la voluntad (como se ha señalado arriba), hay que decir al contrario: si a la fe, a diferencia del saber, le pertenece la voluntad de alguna manera (como él piensa) o, más todavía, constitutivamente (como digo yo), entonces le pertenece con ello la decisión. La discusión se reduce de hecho a la cuestión de si “de alguna manera” o “constitutivamente”. Williams introduce en juego la voluntad sólo posteriormente: después de haber llegado a una convicción, uno puede decidirse a exteriorizarla o no³¹. “En cierto sentido” no era una expresión tan vaga como parecía al principio, significaba posteriormente. Si se queda uno con las afirmaciones de Williams, no se comprende en qué consiste la diferencia entre fe y saber, a no ser en las meras palabras “fe” y “saber”. En el mejor de los casos, la diferencia es meramente de definición. Si la máquina está construida de tal forma que no es capaz de decir algo insincero, entonces se trata de saber, no de fe. El estado en sí es el mismo. Williams habla, en el primer caso, de un estado *c*, significando por “*c*” creer en un sentido no restringido. Pero la restricción no se refiere al estado en sí sino a algo posterior, a saber, a la incapacidad de ser insincero dada por la construcción de la máquina. En suma, según Williams, creer es saber (estado *c*) más algo diferente. La diferencia es puramente cuantitativa, no cualitativa; externa, no interna.

Pues bien, hay muchos casos en los que de hecho no hace falta establecer una diferencia entre el saber y la fe, porque la voluntad no pertenece constitutivamente a la fe, sino que sólo posteriormente. Son, en general, los casos de creencia empírica, es decir, aquellos, en los que uno sabe, o meramente se cree que sabe, lo que fácticamente sucede con algo. Y Williams se limita o parece que se quiere limitar a estos casos³². Es evidente que en estos casos apenas hay espacio

30. *Ibidem*, 235.

31. *Ibidem*, 234.

32. Se quiere limitar a “ejemplos de creencia relacionada con hechos” (*ibidem*, 217). La cuestión es, hasta qué punto repercutirá la dieta unilateral sobre el resultado.

para decidirse. Se trata de casos muy seleccionados. Y Williams sólo considera tales casos, a saber, sólo casos raros o al menos atípicos. Veremos en seguida cuáles en concreto.

Todo esto es también importante para la cuestión actual sobre si no es interna la diferencia entre fe y saber, si ésta — salvo en la relación con la verdad, por una parte necesaria y por otra contingente— se extiende sólo a la posibilidad posterior de ocultación. En cuanto a la pregunta en sí, se puede formular también así: ¿No está la voluntad más estrechamente relacionada con la fe que la razón? Hemos visto que Williams responde afirmativamente a esta pregunta. Pero, por su decisión previa de limitar sus ejemplos a convicciones empíricas (creer si llueve fuera, o parecidas), no ve innecesariamente la envergadura de esta respuesta. Esta radica, sin embargo, en los casos más relevantes, en los que la diferencia entre fe y saber es constitutiva, en el hecho de que uno no puede menos que decidirse por una convicción determinada, por ejemplo, en pro o en contra de una confesión de fe. Estos casos son aquellos en los que, con diferentes grados de imposibilidad, *no se puede* saber con seguridad dónde está la verdad³³. Con otras palabras, en los que no es trivial la decisión en pro o en contra de una fe, brevemente, en los que la decisión radica única y exclusivamente en uno mismo. Williams parece excluir esta cuestión de sus consideraciones, cuando observa que no hablará de asuntos tales como los religiosos (o los morales), a pesar de que “muchos de los problemas más interesantes en el marco de la filosofía de la fe se refieren a tales formas de fe”³⁴. Pero, en primer lugar, él mismo expresa la esperanza de que sus deliberaciones “tendrán también importancia” para tales cuestiones³⁵ y, en segundo lugar, algunos casos en los que la decisión propia está excluida *a priori*, pertenecen a tales áreas de problemas dejadas de lado. La palabra clave aquí es “gracia”. Por lo tanto no tenemos que temer un malentendido en esta discusión con Williams.

En principio, habiendo ponderado conjuntamente los casos

33. En este contexto es importante la cuestión de si el saber y el creer pueden coincidir (véase TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 14, a. 9).

34. B. WILLIAMS, *op. cit.*, 215.

35. *Ibidem*.

que entran en cuestión, se puede resumir lo dicho hasta ahora de la manera siguiente: lo que, en el ámbito de los casos considerados por Williams (es decir, puramente empíricos), si acaso, sólo puede ser excepcional (a saber, una decisión a creer), tiene que ser la regla en el ámbito de los casos donde la diferencia entre fe y saber es interna. En la misma medida en la que, a modo de excepción, en los primeros casos *no* está excluido un decidirse, está excluida la decisión, también excepcionalmente, en los otros casos. Es decir, en ambos casos en una proporción muy pequeña. Por lo tanto, no se puede hablar de una exclusión *a priori*, por un lado, o de un vínculo, por el otro, entre decisión y fe, pero sí de una decisión casi *a priori*. Expresado de otro modo: los casos aislados en ambos casos tienen que ser muy excepcionales. Y lo son: en un caso se trata de algo así como de una autocerrazón ante la verdad evidente (estado de cosas), en el otro, de algo así como gracia sobrenatural. Respecto al primer punto, Williams nos puede seguir ayudando. Sus deliberaciones van con precisión en esta dirección. Al final de este camino espera la comprensión de la insinceridad de una decisión semejante a la fe (a saber, en lo falso o en lo tenido por falso). Pero, a pesar de poder prever este resultado, vale la pena ir paso a paso también aquí, considerando los casos no empíricos.

No es casualidad que Williams relacione su concepto de fe con el de Hume: para ambos, la fe es un fenómeno pasivo. Sólo que, para Williams, la pasividad no es meramente contingente, como para Hume. Williams, por lo tanto, es más radical. Para Hume el caso de la fe es semejante al del rubor. Uno no puede decidirse a ruborizarse, como, por ejemplo, a no respirar. Pero la capacidad correspondiente de decidirse a ruborizarse, no está excluida *a priori*. Williams comenta sobre esto: “Parece que Hume piensa que es sencillamente un hecho contingente en relación a la fe, que sea algo que nos pasa”³⁶. Por el contrario, Williams opina que la fe es algo que nos pasa *por principio*. La justificación que da, muestra que sólo distingue la fe del saber en cuanto el contenido de la primera puede ser falso, el del segundo, no. Según esto, la diferencia es sólo externa y radica en el contenido, no en el mismo

36. *Ibidem*, 235.

estado; es objetiva, no también subjetiva. Ambas son igualmente un “tener por verdadero”. Williams escribe: “Si se pudiera aceptar una creencia voluntariamente (...), se sabría que se la podía aceptar sin consideración de la verdad o falsedad”³⁷. A no ser simulando hacia fuera, igual que no podemos negar que sabemos algo, tampoco podemos negar que consideramos algo verdadero. La diferencia se reduce hasta el punto de que, lo que creemos, puede ser falso. Se trata de una diferencia meramente objetiva. Entre la fe *como estado* y el estado de fe no se puede pensar ya ninguna otra diferencia.

[16]³⁸

Ahora bien, partiendo del hecho indiscutible de que el contenido objetivo de la fe —a diferencia del saber— puede ser tanto verdadero como falso, se salvaría la peculiaridad subjetiva de la fe, es decir, se podría tomar en cuenta el hecho indiscutible de que la fe —como observó el mismo Williams— está más estrechamente relacionada con la voluntad que el saber. Para esto basta, precisamente, con aprovechar plenamente aquella ambivalencia de algo (por ejemplo, que el cristianismo es verdadero) como contenido u objeto de la fe, que no comparece en este mismo contenido (*p*) como objeto del saber. Precisamente para una fe reflexiva, que sabe distinguirse del saber, es para lo que hay que contar con la posibilidad de que *p* sea falso. Williams se juega la oportunidad de escapar fuera del ámbito trivial de la fe irreflexiva, porque pierde completamente de vista esta ambivalencia (que *p* puede ser tanto falso como verdadero). Cuenta únicamente con la alternativa (puramente teórica): o bien *p* es verdadero, o *p* es falso; no cuenta tampoco con la alternativa realmente práctica: *p* es posiblemente verdadero, lo cual incluye, naturalmente, que *p* sea posiblemente falso. El ámbito de referencia de este “posiblemente” no queda restringido al futuro, como muestra el caso del padre que reza por la salvación de su hijo náufrago,

37. *Ibidem*, 236.

38. El original alemán no tiene parágrafo 16. Sin embargo el autor lo cita por dos veces en el texto del artículo. Por lo indicado en esos lugares se ha colocado aquí la posible localización de la división de la sección 16 (*N del E*).

posiblemente ya ahogado. Este caso, también considerado por M. Dummett en su ensayo *Bringing About the Past*, en combinación con su concepción verificacionista de la verdad, presupone al menos —lo cual no es, por cierto, el tema de Dummett— que el padre quiere creer en la vida del hijo³⁹. Con eso todavía no está dicho que ya cree en ella. Que quien es atracado de noche pida socorro, no presupone que crea incondicionalmente en la presencia de la policía en la cercanía, pero sí, primero, tiene que querer creerlo y, segundo, ha de creer de hecho en la posibilidad de ser escuchado. Sin ambas condiciones, sus gritos no tendrían sentido. Pero ambas bastan para hablar de fe en sentido reflexivo. La fe presupone, en todo caso, una relación con la verdad posible. Todo lo más en casos triviales, en los que la diferencia entre fe y saber sólo reside en el estado objetivo de las cosas, la relación de la fe con la verdad es como la relación con la verdad o falsedad no caracterizadas modalmente. Esto queda sin considerar en la obra de Williams. La consecuencia es que, para él, entra en cuestión la falsedad de *p* como única alternativa a que sea verdadero lo que uno cree (*p*). Naturalmente, no se puede creer en algo que se considera falso mientras se lo siga considerando falso, y sólo con evidente insinceridad puede uno removerlo todo no sólo para olvidarlo, es decir para olvidar que es falso —lo cual sería altamente comprensible— sino para creerlo, es decir, para creer que es verdadero a pesar de todo.

Semejante insinceridad extrema se daría, por ejemplo, si el padre buscara amparo en drogas, hipnosis y cosas semejantes para creer que su hijo vive. De hecho este sería un caso extremadamente atípico. Pero este es el único tipo de decisión por la fe que Williams considera. La insinceridad de semejante actitud radica en el desprecio premeditado de las condiciones de la verdad. Si el experimento saliera, entonces el resultado de esta decisión sería tener por verdadero lo que es falso y se considera también falso al decidirse por el experimento.

39. Ahora también en la traducción de J. SCHULTE, *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze* (Reclam, Stuttgart 1982) 156ss. N. del E.: La publicación original fue M. DUMMETT, *Bringing About the Past*, "The Philosophical Review" 73/3 (1964) 338-359.

Independientemente del hecho de si el experimento puede salir, un resultado así sería de hecho un caso —pero no el único posible— no sólo de “querer creer algo” sin compromiso, sin relación con el éxito, sino incluso de un exitoso “decidirse a creer algo”⁴⁰. Williams habla de dos modos de aplicación del término “querer creer algo”⁴¹. En el primero, no cuentan los motivos orientados hacia la verdad. Este sería el caso del padre como lo hemos supuesto hasta ahora. En el segundo modo de utilización, sí entran en juego tales motivos. Williams dice justificadamente que es el significado “más plausible” de “él quiere creer que su hijo está vivo”. Esto quiere decir: “en el fondo quisiera que su creencia fuera *verdad*”⁴². Aquí el cambio de “decidirse a creer” —al que se dedicó el enfoque de Williams—, y “querer creer” o “desear creer” o “aspirar a creer”⁴³, no es tan anodino como parece a primera vista. Por este cambio desaparece la dimensión práctica. Pero sólo en esta dimensión sería, en primer lugar, posible un “decidirse por creer”, y en segundo lugar, si se diese realmente, no sería insincero de antemano.

Para tener a la vista la dimensión práctica, el caso se tendría que construir de otra manera. A saber, no de tal forma que el padre sólo desee que su hijo esté vivo, sino que le quiera ayudar, para lo cual, por supuesto, hacen falta decisiones. Las decisiones teóricas no son posibles según la situación. Una decisión práctica sería, en cambio, que el padre, bajo el supuesto de cierta fe religiosa, rezara a Dios por su hijo. Los lógicos problemas temporales que plantea esta actitud, los quiero dejar de lado completamente aquí, a pesar de que son los más interesantes y de que están en primer plano según M. Dummett. Me seguiré limitando al ensayo de Williams. Éste excluye por imposible e incoherente que el padre se decida a creer en la vida del hijo, porque —como dijimos— desaparece la dimensión práctica. La dimensión práctica, referida al futuro o incluso al pasado, es la del “poder ser diferente”. Para sacar consecuencias prácticas, basta, naturalmente, que no se excluya el

40. Por ejemplo en el sueño, es decir, bajo la anulación de la voluntad, ¿se pueden efectuar actos como creer, relacionar, etc.?

41. B. Williams, *op. cit.*, 238.

42. *Ibidem*, 238.

43. *Ibidem*, 239.

poder ser diferente. Una consecuencia de este tipo sería la decisión de rezar. Esta decisión no es todavía una decisión a creer en la vida del hijo. Pero en esta última decisión ["creer en la vida del hijo"] se presupone aquella primera ["rezar por la vida del hijo"]. En la decisión de rezar por la vida de su hijo, no se presupone sólo la fe en la posibilidad de que viva. La fe no se refiere a posibilidades. Sólo nos preguntamos cuál es el objeto de una creencia por la que uno se puede decidir, pues el hecho de que [ese objeto] no sea la verdad de p no significa necesariamente —como hemos visto— que se trate de la falsedad de p .

En sus observaciones conclusivas, Williams resume el resultado de su trabajo, en la cuestión de si uno puede decidirse a creer lo falso⁴⁴ y considera imposible —y naturalmente también insincera— esta decisión en el caso de los motivos orientados hacia la verdad, pero posible en el caso de los motivos no orientados hacia ella; este proceder no deriva de manera concluyente de su argumentación global; pero no surge tampoco por casualidad. La razón es que Williams no cuenta con la posibilidad de que el hombre en cuestión, en el momento de la decisión, podría en vez de estar convencido de la falsedad de p , estar sólo dudando, y esto quiere decir, al mismo tiempo, dudar de la verdad de p , tomando por posibles ambas alternativas. Pero esto no ofrece la disyunción " p es verdadero" o " p es falso", sino " p es posiblemente verdadero" o " p es posiblemente falso". El primer elemento por sí solo no sería todavía objeto de fe, sino de esperanza. Que haya al menos una pizca de esperanza, sólo es la condición para decidirse razonablemente a creer, y esto quiere decir, tener p por verdadero. El decidirse por p significa a la vez no decidirse en contra de la posibilidad de $\text{no-}p$, pero sí en contra de $\text{no-}p$. Esto no se podría hacer, sin embargo, si la posibilidad de $\text{no-}p$ estuviera excluida.

La respuesta a la pregunta de cuál es el objeto de fe por el que uno se puede decidir sinceramente es, a primera vista, negativa. Naturalmente no es la falsedad de p , pero —en cuanto en la fe como un tener por verdadero ya está incluida la relación con la verdad de

44. Dos veces en la página 240 y también en la 238, arriba: "de creer cosas de las que se sabe que son falsas".

p —, tampoco es la verdad de p ; ni tampoco es la mera posibilidad de p , que es más bien el objeto de la esperanza. Positivamente, la respuesta es: el objeto de la fe, por el que uno se decide, es la misma p , es decir, el contenido de p (que el hijo vive). Pero en cuanto la fe —a diferencia del saber— es un “tener por verdadero” meritorio, es un “tener por verdadero” de tal forma que no queda excluida la posibilidad de no- p . A la fe pertenece la tribulación; no se puede acrisolar sino por su superación. No hace falta decidirse por lo que ya se tiene por verdadero, pero, mientras haya esperanza, hay que volver a asegurarlo siempre de nuevo. Sin el fondo religioso esto es válido, por así decirlo, también para los casos empíricos más triviales, a los que se limita Williams. Al menos en la teoría. Puesto que nunca está fuera de lugar una duda sobre la verdad incluso de nuestras convicciones más simples. El único verdadero caso contrario sería la Gracia (o testarudez), en la que faltara toda tentación. Positivamente (es decir como Gracia) esto atañe como mucho a la fe religiosa, respecto de la cual se expresa el caso normal en la exclamación: “creo, ¡ayuda a mi incredulidad!”⁴⁵.

Podemos resumir: con respecto a la verdad, que es necesaria para que la decisión a creer sea sincera, basta la posibilidad de la verdad. Si se completa la frase parcial de Williams: “Si uno pudiera querer con plena conciencia, aceptar una fe sin considerar de su [posible] verdad...” en el sentido del paréntesis rectangular, ya no hace falta completar la frase con lo que Williams añade: “... entonces no está claro cómo alguien, antes de este acontecimiento, se la puede imaginar sólo como fe, es decir, como algo que pretende representar la realidad”⁴⁶. Aquí, “[posible] verdad” no significaría una recaída en la identificación amenazadora de fe y esperanza. Sólo significa: no está excluida la posibilidad del caso contrario. Entonces la posibilidad de la decisión no se muestra —como en Hume—unida a ella de manera meramente contingente; y menos aún, —como en Williams—unida con ella ni siquiera de manera contingente, lo cual sigue subrayando la pasividad de la fe hasta su indiferenciabilidad con el saber puro. Significa más bien:

45. El autor se refiere al conocido pasaje evangélico: Mc 9, 29 (*N. del E.*).

46. B. Williams, *op. cit.*, 236.

constitutivamente requerida por ella. Williams escribió: “Parece que Hume piensa que es sencillamente un hecho contingente en relación con la fe, que sea algo que nos pasa”. Esto quiere decir que la fe sólo nos sobreviene necesariamente, sin que nosotros tengamos ni culpa ni mérito. Un enunciado que, indudablemente, se podría leer en un sentido profundamente religioso⁴⁷; pero, para ello, habría que entenderlo no como el caso normal sino, al revés, como la gran excepción. De toda nuestra discusión ha cristalizado al menos [esto] que lo normal es que hay que decidirse a creer. Pero, entonces, la fe —a diferencia del saber puramente teórico— es un “tener por verdadero” meritorio y transformador. Sólo puede ser así porque la voluntad contingente está aquí implicada esencialmente. Una decisión semejante, sobre todo a una fe religiosa, no pertenece necesariamente a la dignidad del hombre. Sin embargo, tampoco la contradice. Y corresponde lo más exactamente al modelo de la voluntad contingente, donde —si hay que buscarla en algún sitio— hay que buscar la raíz de la dignidad humana⁴⁸.

47. Williams comienza su ensayo de esta forma: “Si se propone la creencia como tema de una discusión filosófica, se tiende probablemente a pensar en entidades como la fe religiosa y moral, en la fe dentro de una convicción de carácter ideológico o práctico (...). Pero no hablaré sobre ella, a pesar de que mis deliberaciones tendrán, así espero, importancia para cuestiones que surgen en tales campos” (*ibidem*, 217). Esta esperanza sólo se ha cumplido respecto al carácter gratuito [*Gnadencharakter*] de la fe religiosa. La coincidencia parece ser casual en este punto. En la obra de Williams, los casos práctico-existenciales quedan fuera, junto a la subjetividad como tal. Pero estos son los casos en donde se contraviene el no participar de la teoría. Lejos de atentar contra la integridad moral, la decisión de creer algo parece ser una posible manera en la que se puede manifestar la dignidad del hombre, que descansa sobre la voluntad contingente. Véase el artículo “Praktische Wahrheit”, en V. GERHARDT y N. HEROLD (Hrsg.) *Wahrheit und Begründung*, (Würzburg 1985) 45-71 (sobre WILLIAMS, 63-71).

48. La publicación de este artículo se enmarca dentro del proyecto: “Naturaleza y Voluntad. La génesis de la contraposición entre necesidad natural y causalidad libre de Escoto a Suárez” (FFI 2010-15875).